

VERGIFNIS EN VERSOENING IN DIE EVANGELIE VOLGENS MATTEUS

MARIUS JOHANNES NEL

Proefskrif ingelewer vir die graad Doktor in die Teologie
aan die Universiteit van Stellenbosch.

Desember 2002

Promotor: Prof. H.J.B. Combrink



Geldelike bystand gelewer deur die *Nasionale Navorsingstigting: Sosiale en Geesteswetenskappe* vir hierdie navorsing word hiermee erken. Menings uitgespreek en gevolgtrekkings waartoe geraak is, is die van die outeur en moet nie noodwendig aan die *Nasionale Navorsingstigting* toegeskryf word nie.

OPSOMMING

Die doel van die studie is om te bepaal of die

Mattheus 23:1-12 die volgende beteken:

In die eerste plek beteken dit dat die

oorspronklike werk is en dat ek dit nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by

enige universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê het nie.

Ek, die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie proefskrif vervat my eie oorspronklike werk is en dat ek dit nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by enige universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê het nie.

Handtekening

Datum

Rommens, 2012

Voorafgaand op aanvaarding van die proefskrif deur die

aan die Universiteit Stellenbosch verskynende in die proefskrif

wordt aan die Universiteit Stellenbosch hiermee verklaar dat ek dit

van my eie oorspronklike werk is.

In die hoofstuk word Mattheus 23:1-12 as 'n voorbeeld

verky op die vraag of die proefskrif 'n eie werk is of nie.

Verder word daar ook op die proefskrif se oorspronklikheid

in die eerste plek beteken dit dat die proefskrif 'n eie werk is

en dat ek dit nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by

enige universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê het nie.

Die proefskrif se oorspronklikheid word ook deur die

aan die Universiteit Stellenbosch verskynende in die proefskrif

wordt aan die Universiteit Stellenbosch hiermee verklaar dat ek dit

van my eie oorspronklike werk is.

Hierdie studeer voor aan die Universiteit Stellenbosch

wordt as oorspronklike werk aanvaar deur die Universiteit

Stellenbosch en die proefskrif se oorspronklikheid word ook deur die

OPSOMMING

Die doel van die studie is die beskrywing en sistematisering van die teologie van Matteus met betrekking tot die motiewe van versoening en vergifnis

In die eerste twee hoofstukke word die gekose metodologie uiteengesit, die navorsingsdoel omskryf en die relevante perikope geïdentifiseer deur middel van 'n heuristiese definisie van elke motief. Die derde hoofstuk gee 'n oorsig van Matteus se intratekstuur. In die daaropvolgende sewe hoofstukke word die intra-, inter- en argumentatiewe teksture van die geïdentifiseerde perikope deur middel van die insigte van die klassieke en moderne retoriek, antropologie en sosiologie bestudeer.

In die slothoofstuk word op Matteus se sosio-kulturele tekstuur gefokus ten einde sy leer oor vergifnis en versoening te sistematiseer. Die invloed van interne konflik, Romeinse onderdrukking en 'n groeiende, indien nie reeds finale, breuk met die Vroegjodedom op Matteus se teologie word in die hoofstuk verreken. Die studie voer aan dat terwyl Matteus nie versoening en vergifnis as 'n werkbare strategie teenoor die Jode en die Romeine beskou het nie, dit vir die onderlinge verhoudinge tussen lede van sy kerk ononderhandelbaar was.

In die slothoofstuk word Matteus ook as 'n narratief gelees ten einde 'n antwoord te verkry op die vraag of die evangelie oor 'n geïntegreerde teologie van vergifnis en versoening beskik. Daar word aangevoer dat die oneerbare karakter van 'n kruisdood in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld Matteus verplig het om eers die werklike eerbare karakter van Jesus s'n te bevestig, voordat hy vergifnis en versoening daaraan kon verbind. Dié fokus op Matteus se narratiewe ontwikkeling toon dat die plasing van die verskillende motiewe in die narratief, eerder as bloot die frekwensie waarmee dit voorkom, die belangrikheid van beide in die Matteusevangelie bevestig. 'n Hersiende definisie van beide motiewe, en 'n kort uiteensetting van hulle belang vir die kerk vandag, word aan die einde van die studie gegee.

Hierdie studie voer aan dat terwyl vergifnis dikwels in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld as oneervol gesien is, Jesus nie alleen God se vergifnis deur woorde (e.g. 6:12-15) en daade (9:1-8) bemiddel het nie, maar dit ook gerealiseer het vir baie deur sy

dood (20:28 and 26:28). In Matteus is Jesus die unieke bemiddelaar van God se vergifnis, terwyl dae van vergifnis deur sy dissipels gesien word as die eervolle navoring van God, as finale Weldoener, se vergifnis van sy kliënte van hulle sondes.

Alhoewel Matteus nie die proses waarvolgens vergifnis en versoening bekom moet word noukeurig uitspel nie gee hy egter wel belangrike rigtingwysers vir hoe dit moet geskied (bv. in 5:23-24 and 18:15-20). Eerstens vereis genade wat ontvang word vir hom 'n wederkerige daad van genade. Diegene wat God se vergifnis ontvang het, of dit verlang, moet daarom bereid wees om ander te vergewe (6:12, 14-15). Vergifnis en versoening raak vir Matteus nie alleen enkelinge nie, maar die hele geloofsgemeenskap. Alle mense word egter nie outomaties deur God vergewe nie. God se oordeel bly 'n realiteit vir die wat teen sy wil handel (21:33-45; 25:31-46) en wat teen die Heilige Gees laster deur sy verlossingswerk deur Jesus voortdurend teen te staan (12:31-32).

SUMMARY

The goal of this study is to analyse the motifs of reconciliation and forgiveness in the Gospel of Matthew from a socio-rhetorical perspective.

The first two chapters expound the chosen methodology, define its aim and identifies relevant pericopes using a heuristic definition of each motif. The third chapter gives an overview of Matthew's inner texture. The next seven chapters interpret the inner, inter- and argumentative textures of the different pericopes by utilizing the recourses of classical and modern rhetoric, anthropology and sociology.

The concluding chapter focuses on Matthew's social and cultural texture in an effort to systemize his interpretation of Jesus' teaching of forgiveness and reconciliation. The realities of internal conflict, Roman oppression and a growing, if not yet permanent, separation from Formative Judaism are all taken into account. It is proposed that reconciliation with the Romans and Jews was not seen as a desirable strategy by Matthew, whereas it was non-negotiable for the relationship between members of his church.

The concluding chapter also reads Matthew as a narrative in order to provide an answer to the question if it possesses an unified theology of forgiveness and reconciliation. Consideration is therefore given to the occurrence of key pericopes in regard to the development of the Gospel's narrative. It concludes that the dishonourable nature of being crucified in the Jewish and Greco-Roman world compelled Matthew to redefine Jesus' death as a honourable one, before he could link it with God's atonement of sinners. The relative importance of both motives is also confirmed by their inner textual placing in Matthew instead of by the frequency with which they occur. A reviewed definition of both motifs, and their relevance for the contemporary church, is given at the end of the last chapter.

This study proposes that whereas forgiveness was seen as dishonourable in the first century Mediterranean world, Jesus not only mediated God's forgiveness in words (e.g. 6:12-15) and deeds (9:1-8), but also realized it through His death for many (20:28 and 26:28). For Matthew Jesus is the ultimate broker of God's forgiveness while deeds of

forgiveness by followers of Jesus are seen as the honourable imitation of God action, as the ultimate benefactor, in forgiving His clients their sins.

While Matthew gives a partial indication of the process by which forgiveness and reconciliation should be pursued in the everyday life of the church (e.g. in 5:23-24 and 18:15-20), he refrains from giving an exhaustive outline. The following can however be deduced. Grace received, as a gift, demands reciprocal deeds of grace. Those who have experienced, or who seek, God's grace are thus under an obligation to forgive others (6:12, 14-15). Within the first century milieu of Matthew forgiveness and reconciliation was not an internal private affair, but a communal one. It is clear that according to Matthew not all people are automatically forgiven and thus reconciled with God. God's judgement remains a reality for those who opposed His will (21:33-45; 25:31-46) and who blaspheme the Holy Spirit by continuously opposing His saving work through Jesus (12:31-32).

Met die voltooiing van die studie wil ek graag die bedankings sê van baie mense wat my help gegee het.

• My uiters baie en aangename familie vir geselskap, ondersteuning en raad. Ek wil die besonderse dank sê vir my ma, my pa, my broers en my suster.

• Prof. Bernard Combrink van die Universiteit van Stellenbosch vir sy ondersteuning en raad. Ek wil ook die bedankings sê vir die Universiteit van Stellenbosch vir die geleentheid om hier te studeer. Ek wil ook die bedankings sê vir die Universiteit van Stellenbosch vir die geleentheid om hier te studeer.

Vir Jampie

רבות פנות עשו חיל ואף עלית על פלגה:

• Anna Maria Combrink vir sy ondersteuning en raad. Ek wil ook die bedankings sê vir die Universiteit van Stellenbosch vir die geleentheid om hier te studeer. Ek wil ook die bedankings sê vir die Universiteit van Stellenbosch vir die geleentheid om hier te studeer.

• Prof. Verman Roodt van die Universiteit van Stellenbosch vir sy ondersteuning en raad. Ek wil ook die bedankings sê vir die Universiteit van Stellenbosch vir die geleentheid om hier te studeer. Ek wil ook die bedankings sê vir die Universiteit van Stellenbosch vir die geleentheid om hier te studeer.

• Prof. Japie Pienaar vir die geleentheid om hier te studeer.

• My vriende Christo en Neliswa, Gerhard en Maria, Koen en Lize, en die Kapp. Dit was baie om my te ondersteun en my te help.

• Die personeel van die biblioteek van die Universiteit van Stellenbosch vir hulle vriendelike en professionele hulp.

• Die NG gemeente Dorpsdorp vir die geleentheid om hier te studeer. Ek wil ook die bedankings sê vir die NG gemeente Dorpsdorp vir die geleentheid om hier te studeer.

Met die voltooiing van die studie wil ek graag die volgende persone van harte bedank:

- My uitgebreide en aangetroude familie vir gene, geld en geleenthede wat die studie, en die wat dit vooraf gegaan het, moontlik gemaak het.
- Prof. Bernard Combrink wat as *patronus* meer as 'n promotor was, vir die reël van 'n beurs van die Nasionale Navorsingstigting, sy gasvryheid, deurleefde kennis, opregte belangstelling, geleenthede in die destydse departement Nuwe Testament aan die Universiteit van Stellenbosch, asook sy spoedige respons, geduld en geweegde antwoorde.
- Proff. Elna Mouton en Stefan Joubert vir hulle tyd en waardevolle kritiek.
- Ander Nuwe-Testamentici van Stellenbosch, by name Proff. B.C. Lategan en J.L. de Villiers, asook drs. B. A. du Toit en J. Botha vir die liefde en respek vir die Nuwe Testament wat hulle by my help kweek het.
- Prof. Vernon Robbins, van Emory Universiteit in Atlanta, vir die waardevolle gesprekke op Stellenbosch en in Pretoria met die aanvang van die studie, asook vir die geredelike beskikbaarstelling van voorpublikasie materiaal.
- Prof. Jaap Furstenberg vir die deeglike taalversorging van die dissertasie.
- My vriende Christo en Nelmarie, Gerhard en Marie, Kobus en Lana vir die oorbly en kuier in die Kaap. Dit was altyd 'n vreugde om by julle tuis te wees.
- Die personeel van die biblioteke van die Universiteit van Stellenbosch, die Universiteit van Pretoria en UNISA vir hulle vriendelike en professionele hulp.
- Die NG gemeente Doornpoort vir die vergunning van verlof, en spesifiek my kollegas, wyle ds. Ben Beukes en ds. Stefan Botha, vir die instaan tydens my tydperke van langverlof.

- My twee kinders, Marelize en Pieter, vir die opofferings wat hulle in die afgelope paar jaar moes maak vanweë die eise van die studie.

- Aan Jampie - my vrou, vriend en kollega – dankie vir die liefde, aansporing, geduld, instaan in die huis en die gemeente wat die studie van jou gevra het. Jy is waarlik die wonderlikste vrou van alle tye.

- Ten slotte aan ons Verlosser wat sy lewe as losprys gegee het sodat ons vergifnis van sonde kon ontvang en met God versoen kan wees, al die eer en dank.

INHOUDSOPGAWE

| | |
|--|-----------|
| HOOFSTUK 1 - INLEIDING | 13 |
| 1.1 NAVORSINGSTEMA | 13 |
| 1.2 DOEL VAN DIE STUDIE | 13 |
| 1.3 MOTIVERING VIR STUDIE | 13 |
| 1.3.1 Teologiese motivering | 14 |
| 1.3.1.1 Vergifnis | 14 |
| 1.3.1.2 Versoening | 15 |
| 1.3.2 Kontekstuele motivering | 16 |
| 1.3.3 Metodologiese motivering | 16 |
| 1.4 NAVORSINGSPROBLEEM | 17 |
| 1.4.1 Die verhouding tussen God se vergifnis en menslike daade van vergifnis | 17 |
| 1.4.2 Die vraagstuk of alle sondes deur God vergeeflik is | 18 |
| 1.4.3 Beskik Matteus oor 'n konsekwente teologie van vergifnis en versoening? | 18 |
| 1.4.4 Vergifnis en versoening in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld | 19 |
| 1.5 AARD VAN NAVORSING | 19 |
| 1.6 AFBAKENING VAN AREA VAN NAVORSING | 20 |
| 1.6.1 Fokus van studie | 20 |
| 1.6.2 Voorlopige definisie van die motiewe vergifnis en versoening | 21 |
| 1.6.2.1 Voorlopige definisie: <i>Vergifnis</i> | 22 |
| 1.6.2.2 Voorlopige definisie: <i>Versoening</i> | 22 |
| 1.6.3 Navorsingsarea | 22 |
| 1.6.3.1 Sleutelperikope vir die studie | 23 |
| 1.7 UITEENSETTING VAN NAVORSING | 23 |

| | |
|--|-----------|
| HOOFSTUK 2 - NAVORSINGSPROSEDURE EN METODOLOGIE | 24 |
| 2.1 INLEIDING | 24 |
| 2.2 SOSIO-RETORIESE INTERPRETASIE | 26 |
| 2.2.1 Begripsomskrywing | 26 |
| 2.2.2 Die kombinerings van sosiologiese en retoriese benaderings | 30 |
| 2.3 AFGRENSING VAN ANDER METODES | 31 |
| 2.3.1 Afgrensing van suiwer historiese, sosiologiese en sosio-historiese benaderings | 31 |
| 2.3.2 Afgrensing van suiwer literêre en teksimmanente benaderings | 32 |
| 2.3.3 Afgrensing van ander retoriese benaderings | 33 |
| 2.3.4 Samevatting | 35 |
| 2.4 DIE SOSIO-RETORIESE TEKSTUELE KOMMUNIKASIEMODEL | 36 |
| 2.4.1 Die teks as tapisserie | 36 |
| 2.4.2 Die Nuwe-Testamentiese teks as 'n medium van kommunikasie | 39 |
| 2.4.3 Die sosio-retoriese lees van 'n teks deur die skep van tydelike grense | 41 |
| 2.5 DIE INTERPRETASIE VAN DIE VERSKILLENDE TEKSTURE VAN DIE TEKS | 43 |
| 2.5.1 Intratekstuur | 44 |
| 2.5.2 Intertekstuur | 45 |
| 2.5.3 Sosio-kulturele tekstuur | 47 |
| 2.5.4 Ideologiese Tekstuur | 49 |
| 2.5.5 Sakrale Tekstuur | 50 |
| 2.6 DIE SOSIO-RETORIESE INTERPRETASIE VAN MATTEUS IN HIERDIE DISSERTASIE | 51 |

| | |
|---|-----------|
| HOOFSTUK 3 - DIE INTRA- EN INTERTEKSTURE VAN MATTEUS | 54 |
| 3.1 INLEIDING | 54 |
| 3.2 DIE GENRE VAN MATTEUS | 54 |
| 3.3 DIE OPBOU VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN MATTEUS | 57 |
| 3.3.1 Inleiding | 57 |
| 3.3.2 Die intratekstuur van Matteus as βίος | 58 |
| 3.3.2.1 Die proloog (προοίμιον) (1:1-2:23) | 59 |
| 3.3.2.2 Die narratief (διήγησις) en bewyse (πίστεις) (3:1-25:46) | 59 |
| 3.3.2.3 Die epiloog (ἐπίλογος) (26:1-28:20) | 62 |
| 3.3.3 Die herhaling van motiewe, gebeure en frases in Matteus | 63 |
| 3.3.4 Die moontlike opbou van Matteus se intratekstuur | 64 |
| 3.4 DIE INTERTEKSTUUR VAN MATTEUS | 65 |
| 3.5 DIE SOSIO-RETORIESE INTERPRETASIE VAN VERGIFNIS EN VERSOENING IN MATTEUS | 68 |
| 3.5.1 Hoofstukindeling van proefskrif/navorsing | 68 |
| HOOFSTUK 4 - VERGIFNIS EN VERSOENING IN DIE PROLOOG VAN MATTEUS (1:1-2:23) | 69 |
| 4.1 INLEIDING | 69 |
| 4.2 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN DIE PROLOOG | 70 |
| 4.3 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 1:18-25 | 74 |
| 4.4 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 1:18-25 | 75 |
| 4.4.1 Die naamgewing van Jesus | 76 |
| 4.4.2 Die omskrywing van Jesus se verlossingswerk | 78 |
| 4.4.2.1 Die verlossing van hulle sondes (ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν) | 79 |
| 4.4.2.2 Die redding van sy volk (τὸν λαὸν αὐτοῦ) | 81 |
| 4.4.2.3 Die wyse waarop Jesus sy volk van hulle sondes sal verlos | 82 |

| | |
|---|------------|
| 4.4.3 God se genadige teenwoordigheid deur Jesus | 83 |
| 4.5 SAMEVATTING (1:18-25) | 84 |
| HOOFSTUK 5 - VERGIFNIS EN VERSOENING IN DIE INLEIDING TOT JESUS SE BEDIENING (3:1-4:16) | 86 |
| 5.1 INLEIDING | 86 |
| 5.2 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 3:1-4:16 | 87 |
| 5.2.1 Die verhouding tussen Jesus en Johannes die Doper | 88 |
| 5.3 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 3:1-12 | 89 |
| 5.4 DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 3:1-12 | 91 |
| 5.4.1 Johannes die Doper as Elia-<i>redivivus</i> | 91 |
| 5.4.2 Johannes se uitdaging van die bemiddelaars van vergifnis en versoening in die Vroegjodedom | 93 |
| 5.4.3 Johannes die Doper se bekendstelling van Jesus as bemiddelaar van God se koninkryk | 95 |
| 5.5 DIE VROEGJODEDOM AS SOSIALE EN KULTURELE INTERTEKSTUUR VAN MATTEUS | 95 |
| 5.5.1 Die bemiddelaars van God se vergifnis in die Vroegjodedom | 96 |
| 5.5.2 Die tempelkultus as bemiddelaar van God se vergifnis | 98 |
| 5.5.2.1 Die sondeoffer (תִּזְבֹּחַ) | 99 |
| 5.5.2.2 Die skuldoffer (זֶבַח) | 102 |
| 5.5.3 Die ekonomiese rol van die tempel | 103 |
| 5.5.4 Jesus en die offerkultus in Matteus | 105 |
| 5.6 JOHANNES AS BEMIDDELAAR VAN VERGIFNIS | 106 |
| 5.7 SAMEVATTING (3:1-12) | 110 |

| | |
|---|------------|
| HOOFSTUK 6 - JESUS SE VERKONDIGING VAN VERGIFNIS EN VERSOENING DEUR WOORD ÉN DAAD (4:17-11:1) | 112 |
| 6.1 INLEIDING | 112 |
| 6.2 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN DIE EERSTE DEEL VAN JESUS SE BEDIENING (4:17-11:1) | 112 |
| 6.3 DIE RETORIESE KONTEKS VAN DIE BERGREDE (4:23-5:2) | 115 |
| 6.4 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN DIE BERGREDE | 117 |
| 6.5 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN DIE EXORDIUM (5:3-16) | 118 |
| 6.5.1 Die seënspreuke: genadige toeseggings van God of toegangsvereistes tot die koninkryk? | 120 |
| 6.5.2 Uiteensetting van die intratekstuur van die seënspreuke (5:3-12) | 121 |
| 6.5.3 Interpretasie van die argumentatiewe tekstuur van 5:3-12 | 122 |
| 6.5.3.1 Matteus 5:5 | 126 |
| 6.5.3.2 Matteus 5:7 | 128 |
| 6.5.3.3 Matteus 5:9 | 129 |
| 6.5.3.4 Matteus 5:11-12 | 131 |
| 6.5.4 Samevatting (5:3-12) | 132 |
| 6.6 DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN DIE <i>NARRATIO</i> (5:17-20) | 133 |
| 6.7 DIE VERHOUDING TUSSEN JESUS EN DIE WET (5:17-20) | 134 |
| 6.8 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN DIE <i>ARGUMENTATIO</i> (5:21-7:12) | 138 |
| 6.9 OORVLOEDIGER GERECHTIGHEID AS WETSONDERHOUDING (5:21-48) | 139 |
| 6.10 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 5:21-26 | 140 |
| 6.11 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 5:21-26 | 141 |
| 6.11.1 Matteus 5:21-22a | 141 |

| | |
|---|------------|
| 6.11.2 Matteus 5:22b-c | 143 |
| 6.11.3 Matteus 5:23-26 | 145 |
| 6.12 SAMEVATTING (5:21-26) | 150 |
| 6.13 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 5:38-42 | 151 |
| 6.14 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 5:38-42 | 151 |
| 6.14.1 Matteus 5:38-39a | 152 |
| 6.14.2 Matteus 5:39b-42 | 153 |
| 6.15 SAMEVATTING (5:38-42) | 155 |
| 6.16 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 5:43-48 | 157 |
| 6.17 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 5:43-48 | 158 |
| 6.17.1 Matteus 5:43-44 | 159 |
| 6.17.2 Matteus 5:45-48 | 161 |
| 6.18 SAMEVATTING (5:43-48) | 164 |
| 6.19 SAMEVATTING: DIE ANTITESES (5:21-48) | 165 |
| 6.20 OORVLOEDIGER GERECHTIGHEID IN GODSDIENSTIGE HANDELINGE (6:1-18) | 166 |
| 6.21 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 6:9-15 | 166 |
| 6.22 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 6:9-15 | 167 |
| 6.22.1 Matteus 6:12 | 169 |
| 6.22.2 Matteus 6:14-15 | 173 |
| 6.23 SAMEVATTING (6:9-15) | 176 |
| 6.24 MATTEUS 6:16-18 | 177 |

| | |
|--|------------|
| 6.25 OORVLOEDIGER GERECHTIGHEID IN DIE ALLEDAGSE LEWE (6:19-7:12) | 178 |
| 6.26 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 7:1-5 | 178 |
| 6.27 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 7:1-5 | 179 |
| 6.27.1 Matteus 7:1-2 | 180 |
| 6.27.2 Matteus 7:3-4 | 180 |
| 6.27.3 Matteus 7:5 | 181 |
| 6.28 SAMEVATTING (7:1-5) | 181 |
| 6.29 MATTEUS 7:6-12 | 182 |
| 6.30 DIE <i>CONCLUSIO</i> (7:13-27) | 182 |
| 6.31 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 7:28-8:1 | 182 |
| 6.32 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 8:2 TOT 9:38 | 183 |
| 6.33 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 9:1-8 | 184 |
| 6.34 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 9:1-8 | 185 |
| 6.34.1 Matteus 9:1-2 | 186 |
| 6.34.2 Matteus 9:3-8 | 188 |
| 6.34.3 Die gesag van die kerk om sondes te vergewe | 191 |
| 6.35 SAMEVATTING (9:1-8) | 193 |
| 6.36 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 9:9-13 | 194 |
| 6.37 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 9:9-13 | 195 |
| 6.37.1 Matteus 9:9 | 196 |
| 6.37.2 Matteus 9:10-13 | 197 |
| 6.38 SAMEVATTING (9:9-13) | 199 |

| | |
|--|----------------|
| 6.39 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 9:35-11:1 | 199 |
| 6.40 SAMEVATTING (4:17-11:1) | 200 |
| HOOFSTUK 7 - VERGIFNIS EN VERSOENING TE MIDDE VAN ESKALERENDE KONFLIK (11:2-13:52) | 203 |
| 7.1 INLEIDING | 203 |
| 7.2 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN DIE TWEDE DEEL VAN JESUS SE BEDIENING IN MATTEUS (11:2-13:52) | 203 |
| 7.3 DIE INTRATEKSTUELE TEKSTUUR VAN 12:22-50 | 204 |
| 7.4 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 12:22-37 | 205 |
| 7.5 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 12:22-37 | 207 |
| 7.5.1 Die sonde teen die Heilige Gees | 212 |
| 7.6 SAMEVATTING (12:22-37) | 215 |
| HOOFSTUK 8 - VOORSKRIFTE VIR VERGIFNIS EN VERSOENING IN DIE KERK VAN MATTEUS (16:21-19:2) | 218 |
| 8.1 INLEIDING | 218 |
| 8.2 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 16:21-19:2 | 219 |
| 8.3 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 18:1-35 | 219 |
| 8.4 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 18:15-20 | 220 |
| 8.5 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 18:15-20 | 221 |
| 8.5.1 Matteus 18:15-17 | 222 |
| 8.5.2 Matteus 18:18-20 | 226 |
| 8.6 SAMEVATTING (18:15-20) | 228 |

| | |
|--|----------------|
| 8.7 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 18:21-35 | 229 |
| 8.8 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 18:21-35 | 230 |
| 8.8.1 Matteus 18:21-22 | 231 |
| 8.8.2 Matteus 18:23-35 | 233 |
| 8.9 SAMEVATTING (18:23-35) | 238 |
| 8.10 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 19:1-2 | 239 |
| 8.11 SAMEVATTING (16:21-19:2) | 239 |
| HOOFSTUK 9 - JESUS SE DOOD VIR BAIE (19:3-25:46) | 241 |
| 9.1 INLEIDING | 241 |
| 9.2 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 19:3-23:39 | 241 |
| 9.3 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 20:20-28 | 242 |
| 9.4 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 20:20-28 | 243 |
| 9.4.1 Matteus 20:20-27 | 245 |
| 9.4.2 Matteus 20:28 | 246 |
| 9.5 SAMEVATTING 20:20-28 | 249 |
| 9.6 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN MATTEUS 24:1-25:46 | 250 |
| 9.7 SAMEVATTING (19:3-25:46) | 250 |
| HOOFSTUK 10 - VERGIFNIS EN VERSOENING IN DIE EPILOOG VAN MATTEUS (26:1-28:20) | 251 |
| 10.1 INLEIDING | 251 |
| 10.2 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN DIE EPILOOG (26:1-28:20) | 251 |

| | |
|---|----------------|
| 10.3 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 26:1-46 | 252 |
| 10.4 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 26:26-30 | 253 |
| 10.5 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 26:26-30 | 254 |
| 10.5.1 Matteus 26:26-30 | 255 |
| 10.6 SAMEVATTING (26:26-30) | 258 |
| 10.7 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN MATTEUS 26:47-28:20 | 259 |
| 10.8 SAMEVATTING 26:1-28:20 | 261 |
| HOOFSTUK 11 - VERGIFNIS EN VERSOENING IN DIE MATTEUSEVANGELIE | 262 |
| 11.1 INLEIDING | 262 |
| 11.2 DIE SOSIO-KULTURELE TEKSTUUR VAN DIE MATTEUSEVANGELIE | 265 |
| 11.2.1 'n Kerk in konflik met die Jode | 266 |
| 11.2.1.1 Vergifnis en versoening tussen die Jode en die kerk | 270 |
| 11.2.2 'n Kerk van onderdane in die Romeinse Ryk | 274 |
| 11.2.2.1 Die politieke bevryding van Israel as die ontvangs van God se vergifnis | 275 |
| 11.2.2.2 Versoening met die Romeine | 276 |
| 11.2.3 'n Kerk gekenmerk deur interne konflik | 278 |
| 11.2.3.1 Die noodsaaklikheid van vergifnis en versoening in die kerk van Matteus | 280 |
| 11.2.4 Samevatting | 280 |
| 11.3 VERGIFNIS EN VERSOENING IN MATTEUS | 282 |
| 11.3.1 Vergifnis en versoening in navolging van God as hemelse weldoener | 283 |
| 11.3.2 Jesus as die bemiddelaar én bewerker van God se vergifnis en versoening | 285 |
| 11.3.3 Die kerk as bemiddelaar van vergifnis en versoening | 286 |
| 11.3.4 Die proses van vergifnis en versoening | 288 |
| 11.3.4.1 Die ontvangs van God se vergifnis | 288 |

| | |
|--|------------|
| 11.3.4.2 Bkering en berou | 289 |
| 11.3.4.3 Offers en restitusie | 290 |
| 11.3.5 Grense aan vergifnis en versoening | 291 |
| 11.3.5.1 Die beperking van vergifnis en versoening tot die kerk as in-groep | 292 |
| 11.3.5.2 Jesus se dood vir baie maar nie almal nie | 294 |
| 11.3.5.3 Die behoud van vergifnis deur die beoefening daarvan | 295 |
| 11.3.5.4 Die sonde teen die Heilige Gees | 296 |
| 11.3.5.5 Samevatting | 297 |
| 11.3.6 Vergifnis en versoening deur woord en daad | 297 |
| 11.3.6.1 Eksorsisme en genesings | 297 |
| 11.3.6.2 Tafelgemeenskap met sondaars en tollenaars | 298 |
| 11.3.6.3 Vergifnis en versoening as gemeenskapsherstel | 299 |
| 11.3.6.4 Die afskryf van finansiële skuld | 300 |
| 11.3.7 Die begroding van vergifnis en versoening in die dood van Jesus | 301 |
| 11.4 DIE INTEGRASIE VAN DIE WYSES WAAROP GOD SE VERGIFNIS EN VERSOENING IN MATTEUS VERKRY WORD | 303 |
| 11.4.1 Matteus as βίος van Jesus | 305 |
| 11.4.1.1 Vergifnis en versoening in die proloog (1:1-2:23) | 306 |
| 11.4.1.2 Vergifnis en versoening in die bediening van Jesus (3:1-25:46) | 307 |
| 11.4.1.3 Vergifnis en versoening in die epiloog (26:1-28:20) | 310 |
| 11.4.1.4 Samevatting | 311 |
| 11.4.2 Die verhouding tussen genade en loon in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld | 311 |
| 11.4.3 Vergifnis en versoening in die verskillende retoriese diskoerse van Matteus | 314 |
| 11.4.3.1 Die voorkoms en begroding van vergifnis en versoening in verskillende tipes retoriese diskoerse in die Matteusevangelie | 315 |
| 11.4.3.2 Integrasie van die verskillende retoriese diskoerse ten opsigte van vergifnis en versoening | 318 |
| 11.4.4 Samevatting | 319 |
| 11.5 SLOT | 320 |
| 11.5.1 Hersiene definisies van vergifnis en versoening | 320 |
| 11.5.1.1 Hersiene definisie: <i>Vergifnis</i> | 320 |

| | |
|--|------------|
| 11.5.1.2 Hersiene definisie: <i>Versoening</i> | 321 |
| 11.5.2 Relevansie vir die kerk | 322 |
| BIBLIOGRAFIE | 325 |
| 12.1 BRONNE GERAADPLEEG | 325 |
| 12.2 AFKORTINGS VAN PRIMÊRE BRONNE | 347 |
| 12.2.1 Die Ou en Nuwe Testament | 347 |
| 12.2.2 Klassieke, Hellenistiese en Vroeë Christelike geskrifte | 348 |
| 12.2.3 Joodse geskrifte | 348 |
| 12.2.4 Ou-Testamentiese Apokriewe en Pseudepigrapha | 348 |
| 12.2.5 Qumran Geskrifte | 349 |

HOOFSTUK 1 - INLEIDING

1.1 NAVORSINGSTEMA

Die navorsingstema van die studie is die motiewe van *vergifnis en versoening in die Evangelie volgens Matteus*.

1.2 DOEL VAN DIE STUDIE

Die doel van die studie is die beskrywing en sistematisering van die teologie¹ van Matteus² met betrekking tot die motiewe van vergifnis en versoening (sien 1.3-4).

1.3 MOTIVERING VIR STUDIE

Die motivering vir die studie is **teologies** (1.3.1), **kontekstueel** (1.3.2) en **metodologies** van aard (1.3.3).

¹ Die studie gaan van die standpunt uit dat die onderskeid tussen *teologie* en *etiek* noodsaaklikerwys 'n vae een is aangesien teologiese en etiese refleksie onlosmaaklik met mekaar verweef is. Só neig etiese refleksie sonder teologiese nadenke om arbitrêr te wees, terwyl teologiese nadenke wat in isolasie van etiese refleksie plaasvind weer abstrak en leweloos voorkom (Fowl 1995:395). Die skeiding van teologie en etiek, verstaan en toepassing, asook van teorie van praktyk het in die verlede dikwels tot 'n onvrugbare en skolastiese omgang met die Nuwe-Testamentiese teks gelei (Luz 1994:16). Dié studie fokus daarom op beide die teologie en die etiek van Matteus met betrekking tot versoening en vergifnis.

² In lyn met Powell (1995:ix) word met die term "Matteus" die Evangelie met dié naam bedoel. Alhoewel van die teologiese en etiese refleksies met betrekking tot versoening en vergifnis in die Evangelie volgens Matteus van Jesus, Markus, Q, die Matteus-gemeenskap (of gemeenskappe) of van Matteus self as werklike outeur afkomstig mag wees (vgl. Malina & Neyrey 1988:5-6), is die studie eerder geïnteresseerd in die *somtotaal* van dié idees soos verteenwoordig in die Evangelie, as in *die herkoms* daarvan.

1.3.1 Teologiese motivering

Beide vergifnis (Mohrlang 1984:78; Schrage 1988:3; Guthrie 1981:577) en versoening (Martin 1989:3; Guthrie 1981:486; Gerhardsson 1979:77) is sentrale teologiese motiewe in sowel die Nuwe Testament as in die Matteusevangelie (Gnilka 1988:148; Luz 1990:38; Davies & Allison 1991:89-90). Alhoewel Buckley (1991:16) vergifnis nie as dié dominante motief in Matteus neem nie, beskou hy dit as 'n belangrike motief wat soos 'n goue draad deur die hele Evangelie loop. *Die studie gaan daarom van die voorveronderstelling uit dat beide belangrike motiewe in die Matteusevangelie is (sien 11.4.1), sonder om daarmee die hele boodskap daarvan te wil reduceer tot die betekenisinhoud van die twee motiewe* (vgl. Botha 1988:2).

Die *koppeling* van die twee motiewe is semanties en teologies geregverdig aangesien hulle in dieselfde semantiese veld tuishoort (Louw & Nida 1988a:502-504), grootliks as komplementêre teologiese motiewe in die Nuwe Testament funksioneer (Guthrie 1981:492), en ten nouste met mekaar verband hou (vgl. Vörländer 1978:145-146, 701-703; Hagner 1993:114).

'n Verkennende studie van die motiewe van vergifnis en versoening by Matteus het die volgende resultate ten opsigte van die relatiewe belangrikheid van die twee motiewe in die Matteusevangelie gelewer.

1.3.1.1 Vergifnis

Alhoewel die motief van vergifnis minder voorkom by Matteus as wat verwag is (vgl. Taylor 1941:11),³ bevat die Evangelie wel 'n ryke verskeidenheid van dimensies verbonde aan dié motief (Harrington 1991:368). In die Matteusevangelie is vergifnis veral 'n integrale aspek van Jesus se bediening (Perrin 1967:90; Vörländer 1978:701).

³ Buckley (1991:16) wys daarop dat Lukas in sy geskrifte (Luk 1:77; 3:3; 24:47; Hand 2:38; 5:31; 10:43; 13:38 en 26:18) woordeliks meer kere as Matteus na die vergifnis van sondes verwys.

Die verkennende studie het ook aangetoon dat Matteus se leer oor vergifnis en versoening in 'n eerste-eeuse Mediterreense wêreld, wat gekenmerk was deur onreg en geweld, 'n unieke en komplekse teologiese aangeleentheid is (Combrink 1994:348). Só is dit duidelik dat Matteus enersyds Markus se vergifnisleer verder ontwikkel het (Mohrlang 1984:97), en andersyds dat elemente van sy vergifnisleer verskil van Lukas s'n (Bartlett 1993:125).

1.3.1.2 Versoening

Die verkennende studie het uitgewys dat vergifnis as motief meer prominent as die motief van versoening by Matteus is. Dit is byvoorbeeld opvallend dat alhoewel die ganse optrede van Jesus in Matteus onder die noemer van die motief versoening geplaas kan word (Stuhlmacher 1986:12), die Evangelie self weinig van Jesus se eksplisiete leringe oor versoening bevat. Die enigste perikoop waarin Jesus *woordeliks* (deur middel van διαλλάσσομαι) oor die noodsaak van versoening in Matteus leer, is 5:21-26. Die enkele perikoop maak dit egter juis duidelik hoé radikaal Jesus se versoeningsleer was deurdat versoening vereis word in 'n geval waar daar nie eens van wedersydse vyandigheid sprake is nie (Marshall 1978:119).

Ondanks die relatiewe afwesigheid van eksplisiete leringe oor versoening in Matteus, is dit volgens Davies en Allison (1988:518) egter wel, soos in die kontemporêre Vroegjodedom,⁴ 'n belangrike motief in Matteus. Dit is egter 'n motief wat eerder deur Jesus se optrede as deur sy lering aan die orde gestel word deurdat Matteus verskeie verhale, woorde⁵, handeling,

⁴ Met die term "die Vroegjodedom" word die vorm van Judaïsme verstaan wat die rabbynse Judaïsme, wat na 70 n.C. ontstaan het, voorafgegaan het (Dunn 1991:281; Du Toit 1997:225). Aangesien dit breedweg die bestaanstyd dek van die tempel wat na die Babiloniese ballingskap gebou is, word daar soms daarna verwys as die "Tweede-Tempeljodedom" (Du Toit 1997:225).

⁵ Ten einde voorlopig vas te stel watter woorde deur Matteus gebruik is om die motiewe van vergifnis en versoening mee te verwoord, is gebruik gemaak van die *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains* van J.P. Louw en E. A. Nida (1988a:502-4). Beide vergifnis en versoening word as selfstandige subdomeine binne dieselfde semantiese domein in dié woordeboek behandel. Van die woorde vervat in subdomein 40A (*Reconciliation*) word slegs [40.2] διαλλάσσομαι - "to be reconciled with someone"; en [40.5] ειρηνοποιός - "a person who restores peace between people", deur Matteus gebruik. Matteus benut van al die woorde opgeneem in subdomein 40B (*Forgiveness*) net [40.8] ἀφίημι; ἄφεσις; en ἀπολύω - "to remove the guilt resulting from wrongdoing".

simbole en gebeure bevat wat dui op versoening (én vergifnis). *Dit is dan ook deur sy tafelgemeenskap met sondaars en tollenaars, naam en titels, die genesing van siekes, die oproep tot dissipelskap, die omgang met gemarginaliseerde persone, die bediening van die nagmaal en sy dood en opstanding dat Jesus in die Evangelie volgens Matteus die vergifnis en versoening van God daadwerklik geopenbaar het* (Perrin 1967:102-108; Kümmel 1973:44-46; Jeremias 1971:114-115; Goppelt 1981:131; Wright 1996:272-273).

1.3.2 Kontekstuele motivering

Die studie van die twee motiewe is uiters relevant vir die huidige post-apartheid Suid-Afrika wat in 'n sosio-politiese oorgangsituasie verkeer. Die diepte van vervreemding, bitterheid en agterdog in die huidige Suid-Afrika sal immers nie oornag ongedaan gemaak kan word nie (Burger 1995:9).

Die Christelike teologie kan binne dié veranderende Suid-Afrikaanse konteks, waarin 66.5% van die totale bevolking die Christelike geloof bely (Hendriks 1993:547), 'n belangrike rol in die vestiging van 'n nuwe gemeenskaplike, Skrifgetroue, waardesisteem vervul (vgl. König 1989:142; Taute 1992:6). Ook in die nie-Christelike Suid-Afrikaanse samelewing waar die Nuwe Testament uit sosiale, politiese of estetiese belangstelling gelees word (Smit 1994:10), het die Nuwe-Testamentiese leer van vergifnis en versoening 'n belangrike bydrae om te lewer (vgl. Räisänen 1990:141). Sedert die tagtigerjare is daar toenemend in akademiese en kerklike kringe besin oor die aard en betekenis van die Skrif se leer rondom vergifnis en versoening vir die Suid-Afrikaanse konteks.

1.3.3 Metodologiese motivering

Die derde motivering vir die studie is die metodologiese gedateerdheid van die meeste vorige studies oor versoening en vergifnis. Só is die enigste uitvoerige Nuwe-Testamentiese studie

van beide vergifnis en versoening (Taylor 1941) metodologies geweldig gedateer.⁶ *In die studie sal daar gepoog word om gebruik te maak van die metodologiese vordering wat daar in die studie van die Nuwe Testament gemaak is oor die afgelope paar dekades ten einde op die voorkoms van vergifnis en versoening in Matteus te fokus.*⁷

1.4 NAVORSINGSPROBLEEM

Die volgende vier navorsingsprobleme word in die studie aangespreek:

1.4.1 Die verhouding tussen God se vergifnis en menslike dade van vergifnis

Matteus maak 'n duidelike *koppeling* tussen God se vergifnis van sondaars en gelowiges se verantwoordelikheid om hul medemens te vergewe (Leroy 1990:182). Dié koppeling bring die vraag na vore of God se vergifnis gelowiges se bereidheid om te vergewe *voorafgaan*, en dit moontlik maak (18:21-35), en of intermenslike vergifnis *voorwaardelik* daarvoor is (6:12, 14-15). Die vraagstelling hou direk verband met die dieperliggende vraag of vergifnis en verlossing in Matteus te danke is aan God se genade, wat gestalte vind in die soenoffer van Jesus (vgl. 20:28 en 26:28), en of dit afhanklik is van God se finale oordeel van gelowiges wat sal geskied na aanleiding daarvan of hulle dade van barmhartigheid verrig het (vgl. 6:12, 14-15; 25:31-46). *Is vergifnis en versoening met ander woorde 'n gawe van God óf 'n vereiste in Matteus (sien 11.3.1 en 11.3.5.3)?*

⁶ Dié toedrag van sake het in die negentigerjare ietwat verander met die verskyning van belangrike studies oor die vergifnis van sonde in die Ou en Nuwe Testament asook die Vroegjodedom (Sung 1993), versoening in die Nuwe Testament (Baarlink 1998) en verlossing in Matteus (Luomanen 1998).

⁷ Al te dikwels is Matteus in Suid-Afrika, net soos in Gereformeerde kringe wêreldwyd, vanuit 'n Pauliniese perspektief gelees (vgl. Luz 1994:31) sodat die unieke teologiese bydrae daarvan nie behoorlik verreken is nie.

1.4.2 Die vraagstuk of alle sondes deur God vergeefflik is

Die vergifnis van alle sondes deur God, blyk in Matteus oënskynlik onseker te wees. Só wil dit byvoorbeeld voorkom asof Matteus laster teen die aardse Jesus as vergeefflik beskou, maar nie laster teen die Heilige Gees nie (12:31-32). Dit is ook 'n vraag of Goddelike vergifnis, net soos die verwagte intermenslike vergifnis, 'n perk het (vgl. 18:21-35) sodat dit wel verbeur sou kon word (sien Beare 1990:664-665). Dit is daarom 'n vraag of die uiteindelijke vergifnis van alle sondes deur Matteus in die vooruitsig gestel word (sien 11.3.5).

1.4.3 Beskik Matteus oor 'n konsekwente teologie van vergifnis en versoening?

Dit is 'n vraag of die Evangelie volgens Matteus 'n konsekwente, geïntegreerde teologie van vergifnis en versoening bevat (sien Fuellenbach 1995:290-291; Luz 1995:6-17; Soares-Prabhu 1986:60; Seeley 1994:21-52). In die verband is veral twee aspekte van Matteus se verstaan van vergifnis en versoening problematies.

- *Die eerste aspek hou verband met die vraag of Matteus konsekwent vereis dat vergifnis en versoening aan alle groepe en persone betoon moet word. Dit is naamlik onduidelik in watter mate Matteus vergifnis en versoening as haalbaar tussen alle mense (bv. ten opsigte van die Romeine en die Jode), en in alle omstandighede (bv. tydens politieke en religieuse konflik), beskou het en of hy dit net beperk het tot verhoudings binne die kerk (sien 11.2.1-4).*

- *Die tweede aspek hou verband met die finale begroning van vergifnis en versoening in Matteus. Seeley (1994:21) voer byvoorbeeld aan dat Matteus se teologie van verlossing, wat die vergifnis van sondes en versoening met God insluit, verskillende perspektiewe bevat wat onversoenbaar is met mekaar. Só sien die een perspektief Jesus se dood aan die kruis as die wyse waarop sondaars gered is (bv. 26:28), terwyl 'n ander perspektief Hom as 'n boodskapper beskou wat verlossing belowe aan die wat sy boodskap gehoorsaam (5:17-48). Vergifnis word dus nie konsekwent in die dood van Jesus begrond nie. In 9:1-8 verklaar Jesus byvoorbeeld bloot sondes as vergewe. Daar is ook voorbeelde in Matteus van die verlening van vergifnis en versoening sonder Jesus. Só is versoening in 5:23-24 gekoppel aan die tempelkultus en in 6:12, 14-15 aan menslike gedrag en die optrede van die Vader van Jesus.*

Dit is daarom 'n ope vraag of Matteus 'n konsekwente teologie ten opsigte van die begronding van vergifnis en versoening het (sien 11.4).

1.4.4 Vergifnis en versoening in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld

Ten einde te verhoed dat 'n *etnosentriese* en *anachronistiese*⁸ verstaan van vergifnis en versoening in Matteus teruggelees word, is dit belangrik om duidelikheid oor *die verskil tussen 'n kontemporêre omskrywing en waardering van dié motiewe, en die verstaan daarvan in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld* te verkry. Dit is byvoorbeeld 'n ope vraag of die vergewing van nie-stamgenote as 'n eervolle optrede in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld beskou is.⁹ *In die studie sal daar daarom ruim gebruik gemaak word van die modelle en insigte vanuit die historiese antropologie en die sosiologie ten einde die motiewe van vergifnis en versoening binne hulle oorspronklike kulturele milieu te ondersoek (sien hoofstuk 11).*

1.5 AARD VAN NAVORSING

In die lig van die doel van die navorsing (1.2) en die spesifieke probleme wat in die vooruitsig gestel is (1.4), kan die studie samevattend as **beskrywend** en **verkennend** getipeer word (vgl. Hays 1990:43).

(i) Die eerste taak wat onderneem sal word, is om deur middel van deeglike eksegeese die teologie rondom vergifnis en versoening van Matteus te **beskryf**.

(ii) Die tweede taak is grootliks **verkennend** van aard deurdat die verhouding tussen versoening en vergifnis, asook Matteus se leer daaroor, ondersoek sal word teen die

⁸ *Etnosentrisme* is die ingesteldheid om 'n ander, "vreemde" groep se gedrag en eienskappe volgens die norme en waardes van die waarnemer te beoordeel (Robbins 1996b:75; Deist 1984:56). *Anachronisme* is om iets vir 'n sekere periode te veronderstel wat slegs in 'n ander periode teenwoordig is (Robbins 1996b:76; Deist 1984:7).

⁹ Neyrey (1998:12) wys in die verband op Jesus se radikale inversie in die bergrede van wat deur sy kontemporêre leefwêreld as eervol beskou is (geweld en weerwraak) en wat oneervol was (om afhanklik of arm te wees).

agtergrond van die heersende eerste-eeuse waardes. Die sentrale motiewe en konstrunkte daarin vervat sal uiteengesit word, terwyl nuwe insigte en hipoteses oor dié domeinverskynsel ingewin sal word (vgl. Mouton & Marais 1991:45).

1.6 AFBAKENING VAN AREA VAN NAVORSING

1.6.1 Fokus van studie

Die fokus van die studie is die motiewe¹⁰ van vergifnis en versoening in die Evangelie volgens Matteus en is daarom nie 'n *woordstudie* van καταλλάσσω en ἀφίημι nie.

- Die eerste rede hiervoor is dat 'n teologiese motief¹¹ nie volledig deur 'n enkele woord verwoord kan word nie. Teologiese motiewe inkorporeer dikwels 'n wye verskeidenheid van woorde, en word ook veel eerder deur sinne en die groter literêre korpus gekommunikeer, as net deur enkele woorde (McKnight 1988:109; Botha 1990:32).

- Tweedens het woorde nie altyd dieselfde betekenis in alle kontekste nie. Só het die werkwoord ἀφίημι ("om te vergewe") volgens Louw en Nida (1988b:40) die moontlike betekenisse van "*dismiss*" (15.43), "*depart from*" (15.48), "*leave behind*" (85.45), "*leave in a*

¹⁰ Die term "motief" word hier gebruik vir 'n teologiese tema of idee wat in 'n bepaalde geskrif voorkom (McKnight 1988:109). Terminologies blyk daar geen algemeen aanvaarde onderskeid tussen die terme "motief" (McKnight 1988:109), "konsep" (Mouton & Marais 1991:60), "tema" (Martin 1989:1) en "denkbeeld" (O'Kennedy & Olivier 1996:496) te wees nie. In verskeie studies word daar probleemloos grootliks van dié terme as wisselvorme gebruik gemaak (vgl. Marshall 1978:117; Botha 1988:2-3). In die studie sal in navolging van McKnight (1988:109) deurgaans van die term "motief" gebruik gemaak word.

¹¹ Dié verwarring van woord en konsep (of te wel motief) is die wesensfout van die *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (TWNT) onder redaksie van Kittel en Friedrich (Botha 1990:31). Deurdat individuele woorde as motiewe deur die TWNT behandel word, is verkeerdlik geïmpliseer dat hulle op sigself volledig die teologiese betekenisse bevat wat aan hulle toegeskryf word. Terwyl sekere motiewe wel deur enkele woorde uitgedruk kan word, is daar in die reël van veel kompleksere strukture as die van individuele woorde sprake in die kommunikasie van 'n bepaalde teologiese motief (Silva 1983:107-108; McKnight 1988:109).

place" (85.62), *"cancel a debt"* (57.223), *"reject"* (31.63), *"stop"* (68.43), *"allow"* (13.140), *"produce"* (90.50) en selfs *"divorce"* (34.78).

Om bogenoemde redes is dit metodologies meer verantwoord om 'n studie te maak van die gebeure, handeling, simbole, en verwante woorde wat akkurate verteenwoordigers van die motiewe van versoening en vergifnis in die Evangelie volgens Matteus is, as om bloot 'n woordstudie van die woorde καταλλάσσω en ἀφίημι te onderneem (vgl. Black 1988:123). In die identifisering van die verskillende manifestasies van vergifnis en versoening in die teks van Matteus sal ook verreken moet word dat die verstaan van die twee motiewe sosio-kultureel bepaald is.

Ten einde die relevante woorde, handeling en simbole van vergifnis en versoening te identifiseer, asook die perikope waarin hulle in Matteus voorkom, is dit vervolgens nodig om voorlopige definisies van die twee motiewe te formuleer.

1.6.2 Voorlopige definisie van die motiewe vergifnis en versoening

Domeris (1986:48-49) wys daarop dat daar nie een algemene leer (of definisie) van versoening of vergifnis is, wat vir die hele Nuwe-Testamentiese kanon geld nie. 'n Motief soos versoening of vergifnis het heel moontlik 'n bepaalde ontwikkeling ondergaan in die vroeë Christendom in respons op verskillende sosiale, historiese en teologiese invloede (vgl. Martin 1989:5).

Die volgende, algemene, definisies is daarom bloot heuristiese hulpmiddele waarmee die navorsingsarea van die studie voorlopig vasgestel kan word. Na afloop van die studie sal beide definisies hersien word ten opsigte van die funksionering daarvan in Matteus teen die agtergrond van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld.

1.6.2.1 Voorlopige definisie: *Vergifnis*

Vergifnis is die uitwissing van 'n oortreding uit die geheue deur die persoon wat te na gekom is (Shogren 1992:835). Sodra die oortreding uitgewis is, beïnvloed dit nie meer die verhouding tussen die persoon wat die oortreding begaan het, en die persoon wat te na gekom is nie. Die oortreder word sodoende van sy of haar¹² skuld onthef (Louw & Nida 1988a:503). Beide God en die mens kan die agent van vergifnis wees. Anders as die geval met versoening noodsaak dit nie die medewerking van 'n tweede party nie.

1.6.2.2 Voorlopige definisie: *Versoening*

Versoening is die proses waardeur alle gebroke of versteurde verhoudinge, wat as gevolg van werklike of veronderstelde provokasie verbreek is (Louw & Nida 1988a:502), herstel word tot 'n toestand van vrede of vriendskap (Taute & Jonker 1993:309). Dit het die beëindiging van vyandighede of vervreemding tussen twee of meer partye, en die herstel van vroeëre vriendskapsbande ten doel (Louw & Nida 1988a:par. 40:1-7). Teologies dui dit op die vredevolle relasie tussen God en die geregverdigde sondaar (Breytenbach 1986a:3-4), wat bewerkstellig is deurdat die faktore wat aanleiding gegee het tot die skeiding, verwyder is (Link 1978:145-146).

1.6.3 Navorsingsarea

Met inagneming van bogenoemde heuristiese definisies is die volgende kriteria aangewend om die belangrikste perikope vir die studie te identifiseer:

- (i) Vergifnis en versoening kom *eksplisiet* (dit wil sê woordeliks d.m.v. καταλλάσσω en ἀφίημι) in die perikoop aan die orde.

¹² Daar is deurgaans in die studie gepoog om van inklusiewe taal gebruik te maak. Die enigste uitsondering in die verband is wanneer daar direk na die teks van die Matteusevangelie verwys is. In die gevalle is daar volstaan met Matteus se eie taalgebruik.

(ii) Vergifnis en versoening kom *implisiet* deur 'n daad of gebeurtenis (bv. tafelgemeenskap) in die perikoop voor.

(iii) Die perikoop verwoord 'n belangrike *gebeurtenis* (bv. die optrede van Johannes die Doper), onderliggende *beginsel* (soos wederkerigheid) of *waarde* (o.a. om genadig te wees) onderliggend aan vergifnis en versoening.

1.6.3.1 Sleutelperikope vir die studie¹³

| Eksplisiet | Implisiet | Belangrike gebeure, onderliggende beginsels of waardes |
|---|----------------------------|--|
| 1:18-25; 5:21-26; 6:7-15; 9:1-8; 12:22-37; 18:21-35; 26:26-30 | 9:9-13; 18:15-20; 20:20-28 | 3:1-12; 5:3-12, 38-42, 43-48; 7:1-5 |

1.7 UITEENSETTING VAN NAVORSING

In die studie sal bogenoemde fokustekste volgens **die navorsingsprosedure en metode**, wat in hoofstuk 2 uiteengesit sal word, in hoofstukke 4 tot 10 geanaliseer word (sien 2.6 vir 'n uiteensetting van die spesifieke werkswyse wat gevolg sal word). Dié fokustekste sal telkens binne hulle **inter- en intratekstuele verband** geanaliseer word (sien 3.5 vir die hoofstukindeling van die studie).¹⁴ Ten einde dit te kan doen sal **die genre, intra- en interteksture van die Matteusevangelie as geheel** in hoofstuk 3 eers oorsigtelik bespreek word (sien 3.2-4). In hoofstuk 11 sal die motiewe van versoening en vergifnis ten opsigte van **die sosio-kulturele tekstuur van Matteus** omskryf word (11.2). In dié hoofstuk sal die belangrikste gevolgtrekkings van die studie ook **gesistematiseer** word (11.3-4).

¹³ Die seleksie is onderneem ten einde die navorsingsarea te fokus. Daar word egter deurgaans aanvaar dat die hele Matteusevangelie belangrik is vir die verstaan van die motiewe van vergifnis en versoening.

¹⁴ Sien 2.5.1-3 vir 'n omskrywing van die terme "intratekstuur", "intertekstuur" en "sosio-kulturele tekstuur".

HOOFSTUK 2 - NAVORSINGSPROSEDURE EN METODOLOGIE

2.1 INLEIDING

Ten einde die navorsingdoelwit van die studie (soos uiteengesit in 1.2) te verwesenlik, is dit nodig dat die eksegetiese metodologie wat gevolg word aan tweeërlei kriterium sal beantwoord.

- Eerstens moet dit 'n *multidimensionele benadering* wees wat onder andere die linguistiese literêre, sosiale en retoriese dimensies van die teks van Matteus tot hulle reg laat kom (Greidanus 1988:49-51; Botha 1992:1; Thiselton 1985:82; Lategan 1988:69; Combrink 1999:18). Die rede hiervoor is dat aanvaarding van die multidimensionele karakter van Bybelse tekste (sien 2.4) impliseer dat geen dimensie van die teks sonder meer in die lees daarvan ter syde gestel mag word nie (Rousseau 1988:409; Combrink 1990:333).

- Tweedens moet dié multidimensionele benadering gegrond wees in 'n oorkoepelende paradigma wat die interpretasie van die verskillende dimensies van die teks van Matteus deeglik met mekaar *integreer* (vgl. Lategan 1988:69; Jonker 1993:111). Die integrasie is nodig aangesien die verskillende dimensies van 'n teks met mekaar meewerk om saam die betekenis daarvan te bepaal.

Dit is veral die integrasie van die uiteenlopende eksegetiese benaderings in 'n enkele multidimensionele benadering wat metodologies uiters problematies is. Terwyl Nuwe-Testamentici meestal net implisiet aanvoer (deur net 'n enkele benadering te gebruik) dat hulle spesifieke benadering tot die Nuwe-Testamentiese teks die enigste legitieme eksegetiese benadering is (Jonker 1991:553; 1993:102), was pogings om die verskillende benaderings wel met mekaar te integreer tot op hede grootliks onsuksesvol (Lategan 1988:69).

Dit is ook nie vir alle Nuwe-Testamentici 'n uitgemaakte saak dat die integrasie van die diverse benaderings tot die verskillende dimensies van die Nuwe Testament metodologies moontlik is nie (Green 1995:9). Terwyl J. Botha in sy studie, *Reading Romans 13: Aspects of*

the Ethics of Interpretation in a Controversial Text (1992), wel 'n multidimensionele lesing van Romeine 13:1-7 onderneem het, het hy byvoorbeeld nie gepoog om die verskillende lesings met mekaar te integreer nie. Die vraag, na die moontlikheid daarvan al dan nie het hy ook onbeantwoord gelaat (Botha 1992:9). Craffert (1996:53-54) het egter, in sy oorsig van die verskillende benaderings tot die Nuwe-Testamentiese teks, tot die slotsom gekom dat dit 'n illusie is dat hulle komplementêr met mekaar is, en daarom saam in een benadering geïntegreer kan word. Alhoewel sekere literêre en sosio-wetenskaplike benaderings volgens hom wel met mekaar versoenbaar is, is dit beslis nie met almal die geval nie. Die teoretiese aannames onderliggend aan die benaderings, en die spesifieke doelstelling waarmee 'n teks gelees word, is naamlik deurslaggewend daarvoor of hulle versoenbaar is al dan nie (Craffert 1996:45; sien ook Fiorenza 1999:38-46).¹⁵

Die gevolg van die afwesigheid (en selfs onmoontlikheid) van 'n omvattende multidimensionele benadering tot die Nuwe Testament,¹⁶ is nie alleen dat sekere dimensies van die teks huidiglik ten koste van ander oorbeklemtoon word nie (Rousseau 1985:93), maar ook dat daar weinig sprake van inter-dissiplinêre dialoog en medewerking binne Nuwe-Testamentiese navorsing is (Robbins 1996a:1). Dit is in die lig van dié toedrag van sake dat V.K. Robbins *sosio-retoriese interpretasie* ontwikkel het as 'n multidissiplinêre benadering waardeur die Nuwe-Testamentiese teks op 'n sistematiese wyse vanuit 'n verskeidenheid van perspektiewe gelees kan word ten einde die verskillende dimensies van die teks op 'n grondige wyse met mekaar te integreer (Robbins 1994a:164; Robbins 1996a:1-3).

¹⁵ Só is *historiese* en *nie-historiese* doelstellings vir die lees van tekste per definisie onversoenbaar met mekaar (Craffert 1996:46). Die historiese doel van interpretasie is om die teks as 'n produk van die werklike outeur daarvan binne die sosio-kulturele matriks van die ontstaansperiode daarvan te lees. Die moontlike betekenis van 'n teks word gevolglik in 'n historiese lesing beperk tot wat dit in die oorspronklike konteks vir die eerste lesers daarvan kon beteken het. 'n Nie-historiese benadering het weer ten doel om die betekenis van 'n teks vas te stel wat tot stand kom deur kontemporêre lesers se interaksie met die teks (Craffert 1996:46). Volgens laasgenoemde benadering sal die betekenis van 'n teks verander soos wat dit deur verskillende lesers in hulle onderskeie kontekste gelees word, terwyl dit in 'n historiese lesing teoreties onveranderd sal bly.

¹⁶ Ander studies wat poog om multidimensionele benaderings tot die Bybelse teks daar te stel is *A Multidimensional Approach towards the Communication of an Ancient Canonized Text* van J. Rousseau (1986), beide *The Religious Dimensions of Biblical Texts* (1990) en *The Challenge of Discipleship* (1999) van D. Patte asook *Exclusivity and Variety: perspectives on multidimensional exegesis* van L.C. Jonker (1996b).

In die studie sal sosio-retoriese interpretasie vervolgens ingespan word om die Evangelie volgens Matteus op 'n geïntegreerde, multidissiplinêre wyse te lees ten einde die teologie daarvan met betrekking tot die motiewe van versoening en vergifnis te beskryf en te sistematiseer.

2.2 SOSIO-RETORIESE INTERPRETASIE

In hierdie hoofstuk sal sosio-retoriese interpretasie as **begrip omskryf word** (2.2.1) en **van ander metodes afgegrens word** (2.3), waarna **die kommunikasiemodel onderliggend daaraan** aan die orde gestel sal word (2.4), **voordat sosio-retoriese interpretasie se lees van die verskillende teksture van die teks** uiteengesit sal word (2.5). Ten slotte sal die **spesifieke aanwending van sosio-retoriese interpretasie** in die studie aan die orde kom (2.6).¹⁷

2.2.1 Begripsomskrywing

Die term "sosio-retoriese interpretasie" is die eerste keer deur V.K. Robbins in *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark* (1984) gebruik (Robbins 1996a:3).¹⁸ Aangesien die betekenis van die terme waaruit die saamgestel is ("sosio", "retories" en "interpretasie"), debatteerbaar is (vgl. Van Eck 1995a:144-145), is dit nodig om die betekenis en funksionering daarvan in sosio-retoriese interpretasie kortliks noukeuriger te omskryf.

¹⁷ In die verband sal swaar gesteun word op die uiteensetting daarvan deur V.K. Robbins (1984; 1992; 1993; 1994a; 1994b; 1995; 1996a en 1996b), D.B. Gowler (1994) se oorsig van V.K. Robbins se sosio-retoriese werk, asook die kritiese evaluasies daarvan deur P.F. Craffert (1996), I.H. Henderson (1996), R.A. Culpepper (1998), M.E. Dean (1998), G.D. Newby (1998), D.A. deSilva (1999), H.J.B. Combrink (1999), E.S. Fiorenza (1999) en E.M. Cornelius (2000).

¹⁸ Robbins self beskou sy analise van die sosiale en kulturele dinamika vervat in die weergawes van seereise in *Handelinge* (1975-1976) as sy eerste sosio-retoriese studie. Die motivering vir die ontwikkeling van sosio-retoriese interpretasie kan egter volgens Robbins (1994a:165-166; 1996a:2) nóg verder teruggevoer word na die presidensiële rede van A.N. Wilder tydens die SBL-kongres van 1955.

2.2.1.1 Die term "sosio" in sosio-retoriese interpretasie dui op dié metode se aksent op die interpretasie van die interaksie tussen mense en groepe¹⁹ in die teks deur die gebruikmaking van die insigte en modelle²⁰ vanuit die kulturele antropologie en moderne sosiologie (Gowler 1994:4; Robbins 1996b:1). As sosiologiese benadering is sosio-retoriese interpretasie daarom eerder *sosio-wetenskaplik* as bloot sosio-histories in oriëntasie.²¹ Volgens Van Eck (1995a:144-145) openbaar Robbins se benadering dan ook duidelike ooreenkomste met die sosio-wetenskaplike benadering van J.H. Elliott.²² Elliott se benadering fokus op sowel die *strategie*²³ as die *situasie*²⁴ van 'n teks ten einde, soos in die geval met sosio-retoriese kritiek, die literêre en sosio-wetenskaplike interpretasies van 'n teks met mekaar te integreer (Van Eck 1995a:79).

¹⁹ Die rede vir die fokus op die verhouding tussen die individuele persoon en die groep, in plaas van net op die individu, is geleë in die feit dat eerste-eeuse persone grootliks diadiese persoonlikhede gehad het. Persoonlikhede was diadies in die sin dat 'n persoon slegs in verhouding tot ander oor 'n identiteit beskik het. Die mees elementêre eenheid van sosiale analise is daarom diadies van aard - die persoon in verhouding tot ten minste een ander sosiale eenheid of persoon (Malina & Neyrey 1991:73-74).

²⁰ 'n Model is 'n abstrakte, vereenvoudigde weergawe van komplekse objekte en interaksies in die werklikheid. Die doel daarvan is om as heuristiese instrument die verstaan van sosiologiese verskynsels te bevorder (Malina 1981:17).

²¹ Terwyl sosio-historiese benaderings poog om die sosiologiese data in tekste te beskryf, streef sosio-wetenskaplike benaderings om dit ook deur middel van modelle te *verklaar* (Craffert 1991:131). Sosio-historiese benaderings is verder eerder op die unieke en eenmalige afgestempel teenoor sosio-wetenskaplike benaderings wat op die generiese en algemene fokus (vgl. Elliot 1989:10-11; Rohrbaugh 1991:69). Alhoewel sosio-retoriese interpretasie primêr 'n sosio-wetenskaplike benadering is, skenk dit wel aandag aan die histories-kritiese dimensie van die teks deurdat dit ook die unieke en eenmalige daarin verreken. In lyn met die meeste beoefenaars van sosio-wetenskaplike benaderings (bv. Malina) poog sosio-retoriese interpretasie egter nie om 'n spesifieke historiese situasie, wat agter 'n bepaalde teks lê, te rekonstrueer nie (vgl. Joubert 1994:35).

²² Ander belangrike invloede op V.K. Robbins se sosio-retoriese benadering is die werk van W.A. Meeks, J.Z. Smith, H.D. Betz, W.H. Wuellner, R.C. Tannehill, B.J. Malina, K. Burke, C. Geertz en E.S. Fiorenza (Robbins 1994a:170-171; Combrink 1997:1, 8).

²³ Die *strategie* van die teks is die spesifieke ontwerp en samestelling daarvan ten einde 'n bepaalde effek op die bedoelde lesers daarvan te hê (Elliott 1987a:2). Volgens Van Eck (1995a:144-145) stem dit grootliks met Robbins se analise van die intra-, ideologiese- en sakrale teksture van die teks ooreen.

²⁴ Die *situasie* van 'n teks omvat die totale sosiale sisteem waarin die teks funksioneer (Elliott 1987a:2). Volgens Van Eck (1995a:144-145) korreleer dit grootliks met Robbins se analise van die intertekstuur, asook sosiologiese en kulturele tekstuur van die teks.

Die gebruik van sosio-wetenskaplike en antropologiese modelle vir die uitleg van die Nuwe Testament is egter nie sonder enige probleme nie.²⁵

● *Dit is eerstens 'n vraag of dié modelle werklik toepasbaar op die eerste-eeuse Mediterreense wêreld is* (Craffert 1996:49). Die gebruik van moderne antropologiese studies, onderneem op kontemporêre Mediterreense gemeenskappe, veronderstel immers nie alleen dat daar 'n groot mate van kulturele eenvormigheid in dié streek bestaan nie, maar dat dit ook redelik konstant gebly het die afgelope tweeduisend jaar (Moxnes 1993:169; Downing 1999:57). Die kritiek van Domeris (1993:292-293) op die benadering van Malina dat hy sy antropologiese model (veral met betrekking tot eer en skaamte) op die werk van J. Pitt-Rivers baseer (vgl. Malina 1981:44 met Pitt-Rivers 1966:45-46), en dus navorsing onderneem op 'n twintigste-eeuse Christengemeenskap (in o.a. Andalusia, Spanje), probleemloos op die Nuwe Testament toepas, moet gevolglik ernstig geneem word. Die antieke Mediterreense kultuur is immers ongetwyfeld nie presies identies met die moderne Mediterreense kultuur nie (Rohrbaugh 1996:7).

In reaksie op dié kritiek het Neyrey (1998:7-9, 14-34) erns daarmee gemaak om sy antropologiese model te verwerk in die lig van antieke retoriese bronne (veral ten opsigte van eer en skaamte). In die sin kan Neyrey se model as '*n histories-verantwoorde antropologiese model* eerder as 'n bloot antropologiese model gesien word. Moxnes (1993:169) wys verder daarop dat die moderne antropologiese studies wat benut word, onderneem is op 'n verskeidenheid van klein gemeenskappe waarin eer en skaamte op 'n aangesig-tot-aangesig grondslag funksioneer. Die gevolg hiervan is dat die resultate van die studies wel toepasbaar op die Nuwe Testament is in die mate dat dit op soortgelyke gemeenskappe as die van Nuwe-Testamentiese tye onderneem is. Die moderne Mediterreense wêreld is immers steeds kultureel nader aan die wêreld van die Nuwe Testament as wat byvoorbeeld die moderne Amerikaanse samelewing daaraan is (Rohrbaugh 1996:7). Dié veronderstelling word gestaaf deur die resultate wat dit gelewer het vir die verstaan van die Nuwe Testament (Moxnes 1993:169). Antropologiese modelle wat verantwoordelik benut word, en deurgaans krities

²⁵ Vergelyk die debat tussen Horrell (2000) en Esler (2000) oor die benutting van modelle in sosiologiese benaderings tot die Nuwe Testament en Vledder (1994:17-28) se uitvoerige bespreking van die voor- en nadele verbonde aan die benutting van sosiologiese modelle.

verfyn word, bied dus ongetwyfeld 'n werkbare strategie vir die oorbrugging van die kulturele afstand tussen die moderne leser en antieke tekste (Rohrbaugh 1996:7-8, 10; Esler 2000:107).

● *Die benutting van antropologiese en sosiologiese modelle vir die lees van die Nuwe Testament hou tweedens die gevaar in dat hulle nie as heuristiese instrumente, wat aan die Nuwe-Testamentiese getuienis getoets word, benut sal word nie.* In die geval word hulle eerder 'n rigiede matriks wat die Nuwe-Testamentiese getuienis manipuleer om daarby aan te pas (Downing 1999:58-59, 62; Horrell 2000:90-92). Daar moet daarom altyd daarmee rekening gehou word dat nie alle tekste of data met 'n bepaalde model sal ooreenstem nie. 'n Model bied 'n hoë vlak van abstraksie, en veralgemening van menslike gedrag, wat nie in elke partikuliere historiese situasie toepaslik sal wees nie (Rohrbaugh 1996:8-10). Só is daar byvoorbeeld tekste wat ten opsigte van Malina se model van eer en skaamte as die sleutelwaarde in die Mediterreense gebied, dit wel as 'n sleutelwaarde hanteer, terwyl ander dit weer nie as 'n sleutelwaarde beskou nie (Downing 1999:54-55, 60-63). Modelle moet gevolglik nie alleen versigtig gekies word nie, maar ook met die nodige sofistikasie benut word (Rohrbaugh 1996:9-10).

● *Derdens is dit 'n vraag of antropologiese modelle, as vereenvoudigde weergawes van menslike rolle en gedrag, altyd genoegsaam rekening hou met die ideologiese implikasies van só 'n stereotipiese benadering tot die Nuwe Testament* (Fiorenza 1999:88). Laat dit byvoorbeeld ruimte vir gedrag (soos van die Kanaänitiese vrou in 15:21-28 wat met Jesus redeneer en triomfeer!) wat nie inpas by dit wat 'n bepaalde model verwag en daarom ook implisiet sanksioneer nie? Sosio-retoriese interpretasie se sensitiwiteit vir die diskoerse van minderheidsgroepe in tekste, asook die wyse waarop dominante uitlegtradisies dit kan onderdruk, verseker egter dat dit nie antropologiese en sosiologiese modelle op 'n onkritiese wyse gebruik nie (Robbins 1996a:11).²⁶

2.2.1.2 Die term "retories" in sosio-retoriese interpretasie verwys na die benadering se fokus op die manier waarop taal 'n retoriese medium van kommunikasie is wat tydens die interaksie van individue en groepe gebruik word (Robbins 1994b:221; 1996b:1; Gowler 1994:4).

²⁶ Neyrey (1998:29-30) spreek in sy studie van eer en skaamte in Matteus ook spesifiek die stereotipiese siening van geslagsrolle aan wat die antieke wêreld grootliks gekenmerk het.

In die interpretasie van die retoriese funksie van taal staan sosio-retoriese interpretasie in die tradisie van sowel die herontdekking as die herdefiniëring van die retoriese studie van die Nuwe Testament wat deur die presidensiële rede van J. Muilenberg (1896-1974) tydens die *Society of Biblical Literature*-konferensie in 1968 ingelei is (Watson 1994:107). Retoriek, as wesenselement van sosio-retoriese interpretasie, kan gevolglik gedefinieer word *as die studie van die kuns en reëls van oorreding waarvolgens 'n argument, debat of diskoers opgebou is, ten einde die leser of hoorder daarvan te oortuig* (vgl. Combrink 1988:181; Mack 1990:14, 19; Powell 1990:14; Rossouw 1990:20; Henderson 1996:44).²⁷

2.2.1.3 Die term "interpretasie" in sosio-retoriese interpretasie moet nie verstaan word asof die leser 'n bevoorregte posisie teenoor die teks beklee, en daarom daarmee kan maak wat sy of hy wil nie (vgl. Vanhoozer 1995:315). Só verklaar Morgan en Barton (1988:7) dat "*Text, like dead men and women, have no rights, no aims, no interests. They can be used in whatever way readers or interpreters choose. If interpreters choose to respect an author's intentions, that is because it is in their interest to do so.*" Sosio-retoriese kritiek kies egter doelbewus om die werklike skrywer se bedoeling met 'n spesifieke teks te respekteer. 'n Kritiese interpretasie vereis daarom dat die leser in die lees van die teks verantwoordelike besluite moet neem, dit evalueer, staaf en krities met ander vergelyk (Gowler 1994:5). Dit vra ook om 'n self-kritiese perspektief op die voorveronderstellings, data, argumente en strategieë wat die leser gebruik om referente, betekenis, waarde, emosie en intensies aan die tekens van die teks te heg (Botha 1993:46; Robbins 1994a:165).

2.2.2 Die kombinerings van sosiologiese en retoriese benaderings

Die kombinerings van sosiologiese en retoriese benaderings deur sosio-retoriese interpretasie lei tot 'n nuwe benadering wat saam dimensies van die teks ontsluit wat deur die twee afsonderlike benaderings onmoontlik sou gewees het.

²⁷ Sien 2.3.3 vir 'n meer uitvoerige uiteensetting van sosio-retoriese interpretasie se benutting van retoriek.

Dit is dan ook slegs deur die interaktiewe benutting van sosiologiese en retoriese benaderings deur sosio-retoriese interpretasie, dat 'n verantwoorde verstaan van tekste en die wêreld waarin ons leef moontlik word (Robbins 1996b:2). Sosio-retoriese interpretasie stel die eksegeet in staat om op 'n koherente wyse deur die literêre en retoriese dimensies van die Nuwe-Testamentiese teks te beweeg na die sosiale en kulturele interpretasie daarvan in die konteks van die Mediterreense wêreld (Robbins 1996a:3).

2.3 AFGRENSING VAN ANDER METODES

Sosio-retoriese interpretasie is nie 'n benadering wat 'n enkele, rigiede interpretatiewe matriks op die teks afdwing (Gowler 1994:1), of wat aanspraak maak om die enigste legitieme benadering tot die Nuwe Testament te wees nie (Combrink 1999:19-20). Die doel daarvan is nie om 'n gedwonge konsensus tussen die verskillende benaderings en hulle bevindinge te bewerkstellig nie (Robbins 1996a:3). Dit poog eerder om 'n dialoog tussen die verskillende gespesialiseerde metodes van Nuwe-Testamentiese eksegeese te bevorder ten einde hulle insigte op 'n verantwoordelike wyse met mekaar te integreer (Robbins 1996a:1-4, 9-10; Combrink 1999:19-20).

Die verantwoordelike integrasie van die verskillende benaderings tot die Nuwe Testament noodsaak dat dit, ondanks dié multidissiplinêre, dialogiese karakter van sosio-retoriese interpretasie, baie duidelik van ander eksegetiese metodes en benaderings afgegrens moet word. Sosio-retoriese interpretasie sal vervolgens oorsigtelik van ander benaderings tot die Nuwe-Testamentiese teks afgebaken word.

2.3.1 Afgrensing van suiwer historiese, sosiologiese en sosio-historiese benaderings

Die sterk fokus op die teks van sosio-retoriese interpretasie onderskei dit van suiwer historiese, sosiologiese en sosio-historiese benaderings wat ingestel is om gevolgtrekkings te maak aangaande fenomene wat ekstern aan die teks self is (Robbins 1994a:164; 1996a:8). Dié benaderings is nie in die eerste instansie ontwikkel ten einde die innerlike werking van die teks self te verstaan nie (Robbins 1996a:8 en 15), maar eerder die wêreld agter die teks (Luz

1994:7). Volgens sosio-retoriese interpretasie is die teks egter nie bloot 'n venster waardeur meer van die historiese konteks waarin dit ontstaan het, geleer kan word nie (Robbins 1996a:19). Dit is doodgewoon nie moontlik om probleemloos "deur" die teks van Matteus te kyk ten einde die gemeenskap en geskiedenis daaragter met volkome sekerheid te rekonstrueer nie.

Die vraag na die *deursigtigheid van 'n teks* soos Matteus ten opsigte van die wêreld daaragter is 'n uiters belangrike metodologiese vraagstuk vir alle sosio-historiese benaderings tot die Nuwe Testament (vgl. Joubert 1995:251). Stanton (1994:12, 22) waarsku in dié verband teen 'n amper allegoriese lesing van die teks ten einde die wêreld daaragter te rekonstrueer. Tog voer hy ook aan dat dit wel moontlik is om iets van die verwagtingshorison (*horizons of expectations*) van die eerste lesers te kan rekonstrueer. Op sy beurt beskou Duling (1997:125) die teks as 'n "gewasemde venster" waarvan die "wasem" wat die deursigtigheid daarvan belemmer, in sekere gevalle wel deur die leser "weggevee kan word" ten einde daardeur te kyk na die wêreld agter die teks. In die studie sal by Stanton en Duling se standpunte ten opsigte van die deursigtigheid aangesluit word in die sin dat dit aanvaar word dat dit soms wel moontlik, en nodig, is om die historiese wêreld agter Matteus te rekonstrueer. Vanuit 'n sosio-retoriese oogpunt is dit egter nie die primêre fokus van die studie nie, en sal enige rekonstruksie krities onderneem moet word ten opsigte van die geldigheid daarvan. Die teks self is eerder die fokus van sosio-retoriese interpretasie en nie gegewens ekstern daaraan nie. Sosio-retoriese interpretasie interpreteer gevolglik die leidrade (taal, aksies en gebare) en die primêre vorms van retoriese diskoers (repetisie, progressie en konvensie) wat in die teks aanwesig is, ten einde die teks self beter te verstaan (Gowler 1994:5).

2.3.2 Afgrensing van suiwer literêre en teksimmanente benaderings

Die vernaamste wyse waarin sosio-retoriese interpretasie as benadering wat op die teks fokus van die meeste *suiwer literêre benaderings* verskil, is dat dit begrond is in 'n retoriese teorie van die wyse waarop kommunikasie geskied (Robbins 1996a:45). Wesenlik aan retoriese teorie is dat kommunikasie bestaan uit die interaksie tussen 'n spreker (skrywer), spraak ('n teks) en 'n gehoor (leser) (vgl. Rousseau 1985:95-96). Terwyl literêre benaderings in die reël

op slegs een van die elemente fokus (bv. die leser), verreken sosio-retoriese interpretasie al drie die elemente in die interpretasie van 'n teks (vgl. Robbins 1996a:45).

Teenoor *teksimmanente benaderings* wat aanvoer dat die teks sy eie aparte en geslote wêreld skep,²⁸ gaan sosio-retoriese interpretasie van die standpunt uit dat die teks altyd in 'n bepaalde sosiale, kulturele en historiese relasie tot fenomene in die buitetekstuele werklikheid staan (vgl. Lategan 1987:117; Robbins 1996a:6-8). Dit kan daarom van teksimmanente benaderings (bv. strukturalisme) onderskei word in die mate dat dié benaderings bloot die verhoudings tussen verskillende woorde in die teks self ondersoek en die wyse waarop dié woorde na fenomene ekstern aan die teks verwys, buite rekening laat (Robbins 1996a:8-9).

2.3.3 Afgrensing van ander retoriese benaderings

Sosio-retoriese interpretasie kan afgegrens word van alle retoriese benaderings (die sogenaamde "gekniehalterde retoriek") wat beperk is tot die studie en identifisering van stylfigure in die Nuwe Testament (Watson 1994:101).²⁹ Sosio-retoriese interpretasie herevalueer en herdefinieer retoriek eerder as die lees van 'n teks as 'n *argument* wat streef om die leser daarvan te oorreed (Wuellner 1987:453; Watson 1992a:698; Mack 1990:21), *binne 'n bepaalde sosio-kulturele konteks*. Dit staan in dié sin in die tradisie van sowel A.N. Wilder as J. Muilenberg.³⁰

Retoriese kritiek, as die interpretasie van 'n argument wat die leser wil oorreed, kan volgens twee benaderings beoefen word. Dit kan onderneem word na aanleiding van die metodes en

²⁸ Teksimmanente benaderings beskou die karakters, aksies en gebeure in die teks vervat as 'n *netwerk van spieëls* wat mekaar in 'n geslote sisteem oor en weer reflekteer om sodoende 'n wêreld van betekenis in die teks te skep (Robbins 1996a:19).

²⁹ Retoriese benaderings wat beperk word tot die identifisering van stylfigure in die teks (sien Black 1995:259-265) moet volgens Henderson (1996:43) eerder as "poëtiëk" en nie as "retoriek" nie, getipeer word.

³⁰ Beide tradisies is vir Robbins belangrik aangesien sy klem op die retoriese dimensie van tekste verder gaan as die appèl van Muilenberg tydens die SBL-kongres van 1968. Terwyl Muilenberg nog steeds retoriek as 'n filologiese verskynsel gesien het, volg Robbins ook vir Wilder na deurdat hy retoriek in lyn met die antropologie en sosiologie gebring het (sien Robbins 1996a:2; Combrink 1997:1-2).

insigte van die *moderne literêre kritiek* (soos byvoorbeeld deur die *New Criticism* of *New Rhetoric* beoefen), of na aanleiding van die *Grieks-Romeinse* of *klassieke benadering* tot die retoriese interpretasie van die Nuwe Testament (Watson 1992a:699-701; Cornelius 2000:257). Waar laasgenoemde die aksent grootliks op die tegnieke en strategieë kontemporêr met die oorsprong van die Nuwe Testament plaas (Tolbert 1989:12; Robbins 1996b:21; Cornelius 2000:257), fokus eersgenoemde weer primêr op die huidige ontvangers daarvan (Combrink 1993:154; Wendland 1994:194-195).

In hierdie studie sal grootliks van klassieke retoriese teorie gebruik gemaak word, soos gesistematiseer in die Grieks-Romeinse wêreld³¹ (vgl. Stanton 1992:56; Henderson 1996:62), omdat dit duidelik is dat Matteus dit self breedvoerig benut het (Watson 1994:116).³² Die grootskaalse Helleniseringsproses van die Ooste, voorafgaande aan die Nuwe-Testamentiese tydvak, asook die raakpunte tussen klassieke retoriese tegnieke en Joodse spraakgebruik,³³ maak dit histories verantwoord om met die insigte van die klassieke retoriek in die lees van Nuwe-Testamentiese tekste soos Matteus rekening te hou (Combrink 1988:182; 1992b:9; Burridge 1997:512, 530-531). Die basiese retoriese tegnieke vervat in Matteus was dan ook baie algemeen in die Mediterreense samelewing (Stanton 1992:77; Robbins 1996a:61-62). Die rede hiervoor is dat die retoriese opvoeding van studente, deur middel van hoogs gestandaardiseerde handboeke (die *progymnasmata*), 'n retoriese teorie en sisteem in stand

³¹ Die klassieke teorie van retoriek is die eerste keer deur Aristoteles in sy *Ars Rhetorica* gesistematiseer (Cornelius 2000:257). Sy sistematisering het bygedra tot die aansienlike standaardisering van retoriese teorie in antieke tye (Neyrey 1998:72). As sodanig moet daar daarmee rekening gehou word dat dit 'n sisteem was wat ontwikkel is ten einde bestaande magsverhoudinge in antieke tye te legitimeer en te bevorder, ten koste van ander (Fiorenza 1999:86, 89).

³² Burridge (1997:510-514, 526) voer aan dat alhoewel die skrywer van Matteus waarskynlik nie 'n hoër opvoeding in retoriek gehad het nie, hy wel 'n duidelike algemene bewustheid van klassieke retoriek openbaar (soos bv. in die styl en opbou van die bergrede). Sy vermoë om 'n Griekse dokument die lengte van Matteus te kon skryf veronderstel ten minste 'n elementêre retoriese opvoeding in retoriek (Neyrey 1998:4-5). Alhoewel Matteus dus waarskynlik nie volledig volgens die kriteria van formele klassieke retoriek verklaar kan word nie, is dit beslis nie vry van die invloed van klassieke retoriek nie. Hy het trouens in sy benutting van die Evangelie volgens Markus laasgenoemde in 'n meer retoriese vorm weergegee (Burridge 1997:512-513).

³³ Daar is geen rede om 'n oordadige polariteit tussen Joodse en Hellenistiese retoriek te veronderstel nie (Henderson 1996:7; Robbins 1996a:115).

gehou het wat merkwaardig konstant gebly het, vanaf Aristoteles in die Griekse Ooste tot die tyd van Augustinus in die Latynse Weste (Neyrey 1998:89).

Dié gesistematiseerde retoriese tegnieke, impliseer egter nie op 'n simplistiese wyse 'n universeel geldende retoriek nie (Wuellner 1993:502-504). Retoriek is 'n historiese fenomeen waarvan die spelreëls van kultuur tot kultuur wissel (Kennedy 1984:8-9; Mack 1990:16). *Die oorspronklike Mediterreense kulturele konteks waarin 'n argument gefunksioneer het, moet om die rede deeglik in ag geneem word in die interpretasie daarvan* (vgl. Rohrbaugh 1993:223-224, 226; Robbins 1996b:1; BurrIDGE 1997:510).

In dié studie word daar van die standpunt uitgegaan dat die Evangelie volgens Matteus geskryf is in 'n kulturele konteks waarin die sleutelwaardes die van eer en skaamte was, soos geartikuleer en in stand gehou deur die sisteem van klassieke retoriek (Neyrey 1998:89). Daar sal egter ook van die retoriese insigte van die moderne literêre kritiek gebruik gemaak word, aangesien die metodologiese problematiek verbonde aan klassieke retoriek daarin lê dat dit die lees van 'n teks deur kontemporêre lesers buite rekening laat, omdat dit hoofsaaklik afgestem is op die bedoeling van die oorspronklike outeur (Combrink 1993:156-157). Die moderne retoriese lesings van die teks sal egter as sekondêr gesien word tot die klassieke retoriese lesing daarvan (Stanton 1992:56; Wendland 1995:225). Matteus se Evangelie sal daarom in die studie eers binne die eerste-eeuse literêre konteks daarvan gelees word (vgl. Stanton 1992:61-62; Watson 1994:110; Craffert 1996:47; BurrIDGE 1997:510-514) voordat daar na die kontemporêre betekenis daarvan gevra word (vgl. Wendland 1994:195-197).

2.3.4 Samevatting

Uit bogenoemde afgrensing van sosio-retoriese interpretasie van ander benaderings, is dit duidelik dat dit eerder 'n inklusiewe benadering is, wat soveel versoenbare benaderings as wat moontlik is met mekaar inkorporeer, as wat dit 'n alles omvattende benadering is wat alle benaderings op 'n metodologies naïewe wyse probleemloos met mekaar wil saamsnoer. Dit integreer ook nie die verskillende metodes deur een metode as raamwerk te kies, en die ander daarby in te pas nie. Dit neem eerder elke benadering, en die teoretiese veronderstellings daaragter, ernstig en oriënteer hulle op hul eie terme binne 'n omvattende kommunikasiemodel

(vgl. Jonker 1993:111; 1996a:400-401). Dit is daarom krities belangrik om kennis te neem van die tekstuele kommunikasie-model onderliggend aan sosio-retoriese interpretasie.

2.4 DIE SOSIO-RETORIESE TEKSTUELE KOMMUNIKASIE-MODEL

Die teoretiese begronding vir 'n multidimensionele benadering tot die Nuwe-Testamentiese teks is te vinde in die kommunikasiewetenskap (Rousseau 1985:94; Lategan 1988:69-70; Jonker 1993:111-112). Dit is eers as die Nuwe-Testamentiese teks gesien word as deel van 'n voortdurende *kommunikasieproses*, waarin die eksegeet as huidige leser aktief betrek word (Jonker 1996a:399), dat al die verskillende dimensies daarvan duidelik sigbaar word.³⁴ Dit is om die rede dat sosio-retoriese interpretasie geskied vanuit 'n spesifieke **teksbeskouing** (2.4.1), **tekstuele kommunikasieteorie** (2.4.2) en 'n teorie van oor hoe tekste **gelees** word (2.4.3) wat vervolgens aan die orde gestel sal word.

2.4.1 Die teks as tapisserie

Robbins (1996a:21; 1996b:2-3) gebruik die metafoer van die teks as 'n *tapisserie*,³⁵ bestaande uit verskillende *teksture* wat met mekaar verweef is, om reg aan die teks as 'n

³⁴ Die waarskuwing van Botha (1993:33-34) dat die dominante *sender-medium/boodskap-ontvanger* model van menslike kommunikasie in werklikheid 'n ietwat problematiese model is, moet ernstig geneem word. As model vir menslike kommunikasie is dit nie soseer foutief as gebrekkig nie. Enersyds neig dit om die kompleksiteit van menslike kommunikasie te minimaliseer tot die blote benutting van die regte benadering of tegniek, en andersyds skep dit die illusie dat daar afsonderlik na die sender (skrywer), medium (teks) en ontvanger (leser) gekyk kan word. In die geval van tekstuele kommunikasie deur middel van klassieke tekste is dit egter net die teks wat in werklikheid beskikbaar is. Die oorspronklike skrywer en lesers daarvan bestaan nie meer nie. Al wat beskikbaar is, is die teks-outeur en teks-leser. Ten einde dié model verantwoordelik te benut moet daar verder deeglik kennis geneem word van die aktiewe rol wat die eksegeet in die kommunikasie-handeling vervul. Die eksegeet as leser staan nie buite die kommunikasie-handeling tussen sender en leser nie, maar daar binne (Botha 1993:33, 41-42). Die waarde van die model is vir Botha (1993:50) daarom eerder daarin geleë dat dit die eksegeet van 'n teks, wat 'n bepaalde metode benut, oriënteer ten opsigte van sy of haar posisie binne die kommunikasie-handeling.

³⁵ Die metafoer van die teks as tapisserie kan teruggevoer word na die werk van S.A. Tyler (1987:35) wat daarop gewys het dat die Engelse woord "*text*" afgelei is van die Latynse *texere* wat "om te weef" beteken (Robbins 1996a:18). Dean (1998:80) wys daarop dat die metafoer

multidimensionele entiteit te laat geskied. Vir Robbins is 'n teks nóg 'n blote venster op die wêreld agter die teks, nóg 'n spieël van weerkaatsende betekenisse wat 'n wêreld van sy eie skep (vgl. 2.3.1-2). 'n Teks is eerder "*a thick matrix of interwoven networks of meaning and meaning effects*" (Robbins 1996a:20). Tesame vorm die onderskeie netwerke van betekenis wat in die teks met mekaar verweef is, en wat ook in 'n bepaalde verhouding met die wêreld buite die teks staan, die teksture van 'n teks (Robbins 1996a:20). Die term "tekstuur" ("*texture*") kan in terme van die metafoor van die teks as tapisserie óf dui op *die weefsels waaruit die tapisserie verweef is* óf op *die patroon van die finale produk* (vgl. Kritzinger & Labuschagne 1980:1296; Kritzinger, Schoonees & Cronjé 1981:1494). Beide betekenisse is vir sosio-retoriese interpretasie van belang.

Deur 'n tydelike onderskeid tussen die verskillende teksture van die teks te tref, is dit vir sosio-retoriese interpretasie moontlik om afsonderlik op die verskillende teksture (of te wel kontekste)³⁶ wat aktief meewerk in die vasstelling van 'n teks se betekenis te fokus. Robbins (1996b) onderskei vyf teksture³⁷ wat in die teks self vervat is te wete: *intratekstuur*, *intertekstuur*, *sosiale en kulturele tekstuur*, *ideologiese tekstuur* en *sakrale tekstuur*.

- *Intratekstuur* verwys na die verhouding tussen die tekens (of te wel simbole) in die teks vervat.

- *Intertekstuur* verwoord die verhouding tussen die verbale tekens in die teks en ander tekste.

van die teks as 'n geweefde kleed in Hellenistiese Grieks bekend was. In dié konteks is 'n teks egter nie geweef as die woorde daarvan op skrif gestel is nie, maar wanneer dit met die leser se stem verweef is in die hardop lees daarvan.

³⁶ Die term "konteks" is 'n sambreelterm wat onder andere op die linguistiese, literêre, historiese en sosiologiese fenomene dui waarmee die teks in 'n verhouding staan (Deist 1984:35). Dit funksioneer dus grootliks as sinoniem vir die konsepte van *inter-*, *ideologiese*, *sosiale* en *kulturele tekstuur* soos dit deur sosio-retoriese interpretasie gedefinieer word.

³⁷ Die eerste vier teksture is die eerste keer deur Robbins in die sagtebanduitgawe van sy *Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark* (1992) uiteengesit. Die vyfde tekstuur (die sakrale) is eers in sy *Exploring the Texture of Texts* (1996b) bekendgestel. Robbins (1996a:12-13) stel ook die moontlikheid van 'n sesde, psigologiese tekstuur, in die vooruitsig. Die analise van laasgenoemde tekstuur bied egter 'n verskeidenheid van metodologiese probleme. Malina (1996a:55-56) beskou byvoorbeeld enige benadering of model wat veranker is in die psigologie as 'n metodologiese doodloopstraat in die lig van die verskille tussen die moderne Westerse, selfonderhoudende individu, en die eerste-eeuse diadiese persoonlikheid.

- *Sosiale en kulturele tekstuur* dui op die teks se verhouding met die hele netwerk van sosio-kulturele konvensies en instellings van die kultuur waarin dit funksioneer.
- Die *ideologiese tekstuur* ondervang die verhouding tussen die teks en magstrukture in die werklikheid.
- Die *sakrale tekstuur* dui op die teks se spreke oor die sakrale (Robbins 1996b:2-4).

Dié *afsonderlike fokus op die verskillende teksture* van 'n teks is egter metodologies nie sonder enige probleme nie. Craffert (1996:52-53) se kritiek dat dit kan suggereer dat 'n bepaalde tekstuur (bv. die ideologiese tekstuur) slegs een geïsoleerde dimensie van 'n teks *naas* die ander teksture daarvan is, moet ernstig geneem word. Die verstaan van die teksture van 'n teks, as weefsels waaruit die teks as tapisserie saam geweef is, *impliseer naamlik 'n bepaalde skeiding tussen die verskillende teksture van die teks*. Só kan dit beteken dat die ideologiese tekstuur maar bloot 'n weefsel is wat saam met die ander weefsels (of te wel teksture) verweef is ten einde 'n unieke tapisserie daar te stel. In dié geval kan dit soos 'n enkele weefsel uit 'n tapisserie verwyder word om 'n teks, en ander teksture, te laat wat ideologies neutraal is. Dan word vergeet dat die ander teksture soos byvoorbeeld die intratekstuur nie ideologies neutraal is nie. Elke tekstuur van die teks is immers ideologies gekleur net soos hulle elkeen ook sosio-kultureel bepaal is.³⁸

Sosio-retoriese interpretasie beklemtoon wel dat die intra-, inter-, sosio-kulturele- en ideologiese teksture van 'n teks in die lig van mekaar verstaan moet word. Die ideologiese tekstuur van 'n teks kan met ander woorde nie net as 'n afsonderlike tekstuur beskou word nie.³⁹ Die interpretasie van die verskillende teksture van die Nuwe-Testamentiese teks durf daarom nie waterdig van mekaar afgegrens te word nie (Combrink 1999:22). Die benadering

³⁸ Culpepper (1998:74) wys ook op die oorvleueling tussen die intra- en intertekstuur ten opsigte van Ou-Testamentiese aanhalings in die teks.

³⁹ Fiorenza (1999:87-88) se kritiek op Robbins, wat aansluit by die van Craffert (1996:52-53), dat hy ideologiese kritiek beperk tot 'n enkele aspek van die lees van 'n teks is ook grootliks ongegrond. Robbins (1996a:192-236) beklemtoon immers dat ideologie in die teks, by die uitlêr self, asook in sy of haar uitlegkundige diskoers, gilte en benadering teenwoordig is. Dit is daarom duidelik dat geen tekstuur ideologies neutraal geanaliseer kan word nie. In die mate dat Robbins se oornam van benaderings soos Malina se antropologiese modelle geskied sonder 'n bespreking van die ideologie onderliggend daaraan (dat dit bv. pretendeer om 'n wetenskaplike en objektiewe beeld van eerste-eeuse sosiale rolle te gee) is haar kritiek egter wel geregverdig.

van Robbins in sowel sy *The Tapestry of Early Christian Discourse* (1996a) as sy *Exploring the Texture of Texts* (1996b) om bloot die verskillende teksture van die teks afsonderlik te analiseer laat dit egter 'n ope vraag in watter mate sosio-retoriese interpretasie werklik daarin slaag om die interpretasie van die verskillende teksture wel grondig met mekaar te integreer (Culpepper 1998:76). 'n Samevattende hoofstuk waarin klinkklaar, op 'n geïntegreerde wyse, getoon word hoe die verskillende teksture mekaar wedersyds aanvul en beïnvloed, ontbreek in beide boeke. *Dit wil dus voorkom asof Robbins bloot op die weefsels van die tapisserie fokus en nie ook op die patroon van die finale produk nie.*

Daar moet egter op sowel *die unieke patroon* (of tekstuur) van die tapisserie, wat gevorm is deur die verskillende weefsels wat saam verweef is, as op *die afsonderlike weefsels* (of te wel die teksture daarvan) gefokus word. Dit is daarom dalk nodig om die metafoor ietwat te wysig ten einde 'n verkeerde verstaan van sosio-retoriese interpretasie te voorkom. *'n Meer verantwoordelike metafoor sou daarom eerder die van 'n kleed wees wat deur 'n verskeidenheid van kleurprosesse gegaan het en waarvan die verskillende kleure op mekaar ingewerk het, sodat nie een onaangeraak gelaat is deur die ander kleure nie, en waarvan die eindproduk die somtotaal van al die kleure is.* In die geval is dit slegs moontlik om op 'n bepaalde kleur te fokus soos gekleur deur die ander kleure. Dit blyk om die rede ook verkieslik te wees om nie die verskillende teksture van die teks bloot logies-opeenvolgend te interpreteer nie, maar so geïntegreerd as wat moontlik is.

2.4.2 Die Nuwe-Testamentiese teks as 'n medium van kommunikasie

Die Nuwe Testament is 'n versameling van tekste wat binne die vroeë Christelike gemeenskap ontstaan het. As sodanig is dit 'n medium van kommunikasie wat binne 'n spesifieke sosio-kulturele konteks beslag gekry het (Rousseau 1985:92, 95; Lategan 1994:21; Botha 1993:44; Van Eck 1995a:78). Om egter suksesvol te kan kommunikeer, moet dit soos enige ander teks nie alleen geskep word nie, maar ook *gelees* word (Botha 1990:27-28; Vanhoozer 1995:309). Sosio-retoriese interpretasie gaan om die rede van die standpunt uit dat die leser met die teks (en die verskillende teksture daarin verweef) *meewerk* in die skep van betekenis (Robbins 1996a:19, 27-28).

Dit is dié dinamiese interaksie tussen die verskillende teksture verweef in die teks, asook die betekenisinhoud deur die leser verskaf, wat aanleiding gee tot die realiteit dat 'n teks op meer as een wyse gelees kan word (vgl. Combrink 1984:29-30; Rousseau 1985:96; Lategan 1994:19-20). Terwyl meer as een lesing of interpretasie van 'n teks moontlik is, is nie alle lesings daarvan egter ewe geldig of waarskynlik nie (Ricoeur 1976:79; Louw 1984:19; Combrink 1984:30; 1990:333-334; Robbins 1994b:222). Ricoeur (1991:496) het gevolglik gelyk wanneer hy dit stel dat "*a text is a finite space of interpretation: there is not just one interpretation, but, on the other hand, there is not an infinite number of them.*" Die teks self stel grense aan die aantal legitieme lesings (vgl. Jonker 1993:104; Rohrbaugh 1993:231-323; Combrink 1993:147)⁴⁰ deurdat die leser daarvan deelneem aan 'n reeks van sosiaal en kultureel gekonstrueerde praktyke wat die lees daarvan beïnvloed (Gowler 1994:2, 7). Om dié rede moet dit, byvoorbeeld so ver as wat moontlik is, in terme van die sosio-kulturele kodes en konvensies van die ontstaantyd daarvan gelees word (Stanton 1992:56; Van Eck 1995a:86).⁴¹

Dit is daarom van kardinale belang dat daar tussen geldige en nie-geldige of, in terme van Louw (1984:19), tussen *primêre* en *sekondêre lesings* van 'n teks onderskei word, deur al die verskillende dimensies van die teks te verreken in die lees daarvan. *Primêre lesings* van 'n teks is die lesings wat korreleer met wat die sintaktiese (insluitende die mikro- en makrostrukture) en semantiese kenmerke (met inbegrip van alle moontlike semiotiese tekens) van 'n teks in 'n spesifieke konteks (inter- en ekstratekstueel) toelaat (Louw 1984:24). In terme van sosio-retoriese interpretasie is 'n primêre lesing van 'n teks 'n lesing wat rekening hou met al die verskillende teksture daarvan. *Sekondêre lesings* behels die semantiese herinterpretasie van die woordeskat, diskoersstruktuur en pragmatiek van 'n teks ten einde dit te forseer om as bewys te dien vir vooropgestelde idees. Dit moet gevolglik as 'n nie-geldige lesing van die teks beskou word (Louw 1984:18-19).

⁴⁰ Daar moet om die rede nie alleen erken word dat die leser van 'n teks se sosio-ideologiese oriëntasie 'n invloed uitoefen op die lees van 'n teks nie, maar ook gestreef word om die invloed daarvan so ver as wat moontlik is te beperk (kontra Fiorenza 1999:50).

⁴¹ Craffert (1996:52) is nie daarvan oortuig dat sosio-retoriese interpretasie, soos deur Robbins beoefen, konsekwent genoeg is in die strewe om die teks in sy oorspronklike historiese konteks te lees nie. Hy gee egter self toe dat dit moeilik is om altyd seker te wees wanneer die grens oorgesteek word van die lees van 'n teks binne die historiese konteks daarvan tot die lees daarvan buite dié konteks (Craffert 1996:46).

Dit is egter metodologies onmoontlik om te alle tye alle moontlike primêre lesings van 'n teks volledig te onderneem. Die epistemologiese problematiek verbonde aan die verrekening van die kontekste van 'n teks (of te wel die teksture daarvan) in die lees daarvan, is dat elke konteks op sy beurt ook weer oor 'n konteks beskik (Botha 1993:32). Daar is ook geen natuurlike punt waar daar gestaak kan word met die toevoeging van verdere uitlegkundige kontekste nie (Barnard 1980:504). Só kan daar met betrekking tot die literêre intertekstuele konteks van 'n teks selfs geargumenteer word dat dit alles is wat reeds geskryf is. Dit is daarom nodig om die aantal interpretatiewe kontekste (teksture) van 'n teks nie alleen te beheer nie, maar ook om te fokus op dit wat relevant vir die betrokke primêre lesing is (vgl. Botha 1993:32, 36). Die implikasie hiervan is dat sosio-retoriese interpretasie nie 'n *volledige en finale lesing* van 'n teks, wat in werklikheid ook onmoontlik is, nastreef nie. Dit streef eerder na 'n *verantwoorde lesing* van tekste.

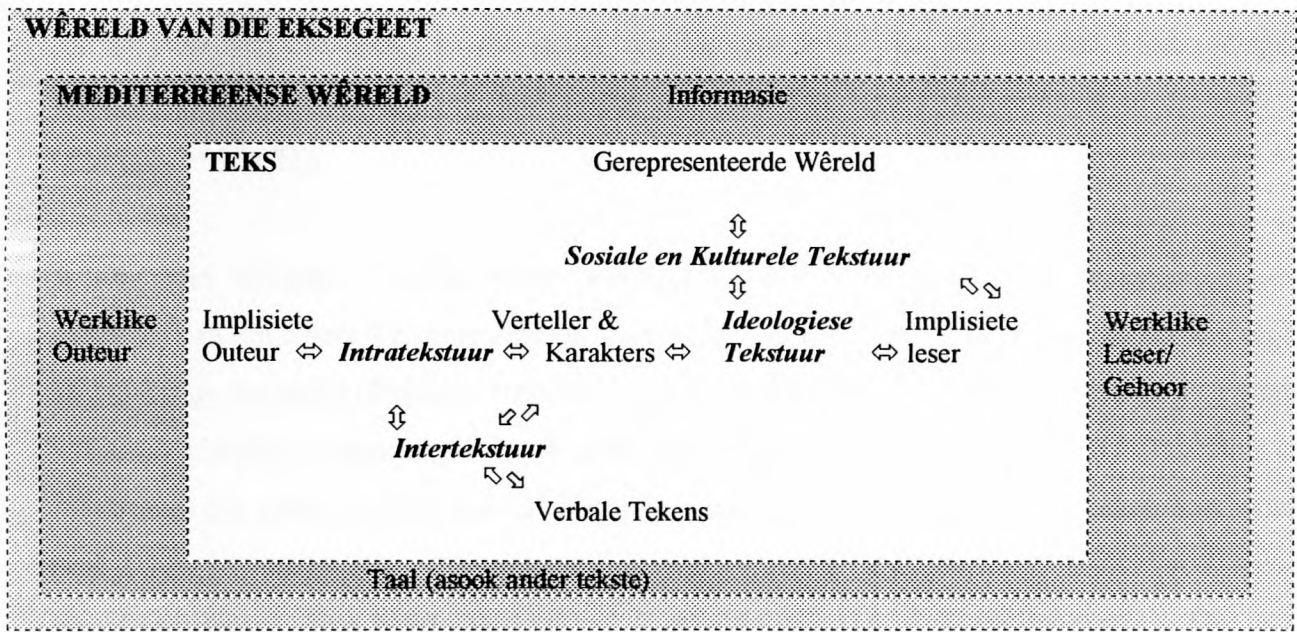
Ten einde te onderskei tussen primêre en sekondêre lesings van 'n teks, geskied die sosio-retoriese lesing daarvan enersyds met die inagneming van die interaksie tussen die verskillende teksture van die teks, en andersyds krities en gefokus deur die verskillende teksture van die teks tydelik *af te grens met inagneming van die perke wat die teks self* aan die aantal moontlike legitieme lesings daarvan stel (vgl. Robbins 1996a:20).⁴² Dié *begrensing* is uiters belangrik vir die lees van 'n teks vanuit 'n sosio-retoriese oogpunt en sal daarom hierna kortliks uiteengesit word.

2.4.3 Die sosio-retoriese lees van 'n teks deur die skep van tydelike grense

Sosio-retoriese interpretasie ontgin die verskillende teksture van die teks deur *tydelike grense* rondom die teks self, asook om die wêreld van die leser daarvan te skep (Robbins 1996a:20).

⁴² Dit is belangrik om daarmee rekening te hou dat die grense nie in die teks self vervat is nie, maar tydelik deur die *leser* geskep word (Robbins 1996a:20). Die term "begrensing" is daarom 'n belangrike erkenning dat die leser 'n duidelike invloed op die teks uitoefen (vgl. Botha 1993:48).

Die verskillende teksture en grense van die teks (Fig. 1)



(Robbins 1995:278; 1996a:21)

Die onderskeie *grense* word op die diagram as stippellyne aangedui aangesien hulle as leser-gegenereerde grense nie die teks volledig isoleer van die leser nie (Robbins 1996a:22). Só kan dit gebeur dat aspekte van die eksegeet se wêreld deurbeweeg na die wêreld van die teks sodat 'n vreemde element daar ingelees word.⁴³ Sosio-retoriese interpretasie is om die rede uiters sensitief vir sowel die sosiologiese, antropologiese en ideologiese plasing van die teks (vgl. Jonker 1993:101; Combrink 1990:333) as die hermeneutiese, dogmaties-konfessionele en ekklesiologiese voorveronderstellings van die eksegeet (vgl. Deist 1994:291, 299-302; Wright 1992a:7; Combrink 1990:333). Die blote keuse vir sekere metodes bo ander reflekteer immers alreeds bepaalde voorveronderstellings met betrekking tot die verstaan en uitleg van die teks van die Nuwe Testament (Patte 1976:3; Lategan 1988:67-68).

● Die buitenste vierkant (sien Fig. 1) verteenwoordig *die wêreld van die eksegeet*. Dié wêreld is enersyds begrens vanweë die eksegeet se beperkte ervaring van die teks en andersyds poreus, en daarom in 'n mate ook onbegrens (verteenwoordig deur die stippellyn), aangesien dit oop is vir invloede wat buite die eksegeet lê (Robbins 1996a:20).

⁴³ Die betekenisinhoud wat in die verskillende teksture van die teks self vervat is, kan teoreties moeilik onderskei word van dit wat deur die leser tot die kommunikasietransaksie bygedra word (Rohrbaugh 1993:222; Robbins 1996a:27-28).

- Die vierkant aan die binnekant van laasgenoemde vierkant verteenwoordig *die wêreld van die skrywer* van die teks. In die geval van Matteus is dit die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Die werklike skrywer, taal en die oorspronklike lesers is fenomene in dié wêreld (Robbins 1996a:21).
- Die heel binneste vierkant verteenwoordig die grens rondom die *intrateks* self. Die *intrateks* van die Nuwe Testament bevat 'n verteller wat die storie vertel en karakters wat dink en handel in die storie (Robbins 1996a:22). Die werklike leser van die teks verleen as 't ware 'n "stem" aan die verbale tekens in die teks deur dit te lees (Robbins 1996a:23). Ingesluit in die teks is die *geïmpliseerde outeur* wat as 'n manifestasie in die teks self geken kan word (vgl. Powell 1990:19-20). Die teks veronderstel verder 'n bepaalde leser (die *geïmpliseerde leser*) wat die teks met begrip sal kan lees (Lategan 1987:114; Robbins 1996a:23). Die teks bevat ook verbale tekens wat sowel taal as spesifieke manifestasies in die Mediterreense wêreld impliseer (Robbins 1996a:22).

Die teks self lê op die snypunt van twee asse. Die *retoriese as van kommunikasie* wat dui op die diakroniese beweging van sender tot ontvanger, en die *mimetiese as van verteenwoordiging* wat die sinkroniese seleksie vanuit 'n beskikbare reservoir van tekens reflekteer (vgl. Lategan 1988:70-76; 1991:126). In die dinamiese beweging van outeur na leser (en van leser na outeur) boots die woorde, karakters, verteenwoordigde wêreld en die geïmpliseerde outeur en leser in die teks die werklike wêreld na (Robbins 1996a:23-24).

2.5 DIE INTERPRETASIE VAN DIE VERSKILLENDE TEKSTURE VAN DIE TEKS

Die begrensing van 'n teks maak dit moontlik om die verskillende teksture daarvan, en hulle verweefdheid met mekaar, sistematies en gefokus te analiseer. Sosio-retoriese interpretasie verrig dié interpretasie deur 'n programmatiese ondersoek van die **intratekstuur (2.5.1)** en die **intertekstuele (2.5.2)**, **sosiale en kulturele (2.5.3)**, **ideologiese (2.5.4)** en **sakrale teksture (2.5.5)** van 'n teks.

2.5.1 Intratekstuur

Die eerste area waarop sosio-retoriese interpretasie fokus is die intratekstuur van die teks. Intratekstuur het betrekking op die herhaling van woorde, die progressie van tekstekens, die opening, middel en einde van gedeeltes, asook die verhouding tussen woordfrases en narratologiese patrone wat argumentatiewe en estetiese patrone in die teks self vorm (Robbins 1996a:46; 1996b:3). In die uiteensetting van die intratekstuur word daar slegs met die basiese betekenis van woorde en tekens van die teks gewerk (Robbins 1996b:7). Die fokus is eerder op die vorm⁴⁴ en struktuur van tekstekens as op die dieperliggende betekenis daarvan (Robbins 1996a:48).

Terwyl Robbins (1996b:5-6) daarvoor ruimte laat dat enige tekstuur van die teks as die aanvanklike invalshoek op die teks kan dien, vorm die uiteensetting van die intratekstuur as reël die vertrekpunt vir die verdere interpretasie van die intertekstuele, sosio-kulturele, ideologiese en sakrale dimensies van die teks (Robbins 1992a:305). As vertrekpunt bied die uiteensetting van die intratekstuur van 'n teks sowel 'n voorlopige insig in die argumentasie van die teks (Robbins 1994a:171) as belangrike leidrade vir die verstaan van die karakter van die diskoers daarin vervat (Robbins 1996a:49).⁴⁵

Literêre kritici wat in die verlede op die intratekstuur van tekste gefokus het, het grootliks 'n teksimmanente benadering gevolg (Robbins 1996a:29). Die rede hiervoor was dat die intratekstualiteit van die teks primêr in die verhouding tussen die geïmpliseerde skrywer, die narrator en die karakters in die teks waar hulle saamwerk om die boodskap van die teks te kommunikeer, te vinde is (Robbins 1996a:28). Sosio-retoriese interpretasie bestudeer egter

⁴⁴ Dean (1998:82) lewer kritiek op die aanname aangesien die klem by 'n teks soos Matteus, wat waarskynlik nie stilweg gelees is nie, maar eerder gehoor is, volgens haar eerder op die klank van woorde moet val as op die vorm daarvan.

⁴⁵ Ander teksture van die intratekstuur wat geanaliseer word, is die narratologiese, argumentatiewe en estetiese. In die analise van die narratologiese tekstuur word daar 'n stem aan die tekens gegee deur die leser, en in die analise van die argumentatiewe tekstuur word die logika van die repetisie en herhaling bestudeer. In die ondersoek van die estetiese tekstuur word op die evokatiewe krag van die teks op die sintuie en verbeelding van die leser gefokus (Robbins 1996a:92).

nie net die intratekstuur van die teks op 'n bloot teksimmanente wyse nie (sien 2.3.2).⁴⁶ Dit betrek eerstens die werklike gehoor en lesers as aktiewe teenpool van die werklike skrywer in die lees van die intratekstuur van die teks (Robbins 1996a:30). Tweedens bring sosio-retoriese interpretasie die resultate van die uiteensetting van die intratekstuur in dialoog met die resultate van die interpretasie van die ander teksture van die teks aangesien 'n suiwer teksimmanente lesing van die intratekstuur prakties onmoontlik is (daarom die wederkerige pyle in *fig. 1*). Die blote lees van 'n teks impliseer immers alreeds dat daar 'n interaksie tussen intra- en ekstratekstuele elemente plaasvind (vgl. Lategan 1987:115).

2.5.2 Intertekstuur

Die tweede area van sosio-retoriese interpretasie fokus op die teks deur middel van intertekstuele vergelyking en interpretasie (Robbins 1994a:179; 1996a:96).

Die term "intertekstualiteit"⁴⁷ verwys nie na 'n eenvormige gedefinieerde saak nie, maar is eerder 'n sambreelterm vir 'n verskeidenheid van uiteenlopende sieninge en teorieë oor die relasies tussen tekste (Van Zyl 1994:350). Om dié rede is dit nodig om kortliks sosio-retoriese interpretasie se verstaan van intertekstualiteit uiteen te sit soos wat dit aangewend word om die intertekstuur van die teks mee te analiseer.

● In die eerste instansie is dit belangrik om te verreken dat sosio-retoriese interpretasie die algemene ideologiese, sosiale en kulturele konteks van 'n teks nie onder die noemer van intertekstuur analiseer nie, maar eerder elkeen as 'n aparte tekstuur van die teks hanteer (Robbins 1996a:33). Die rede hiervoor is dat die strategieë vir die interpretasie van *tekstuele intertekstuur* metodologies verskil van dié vir die interpretasie van *nie-tekstuele intertekstuur* (soos byvoorbeeld ideologiese en sosiale fenomene in 'n bepaalde samelewing). Sosio-

⁴⁶ Die teenstelling tussen literêre en historiese lesings van die Nuwe-Testamentiese teks is grootliks 'n valse een. Taal en tekste is sosiale produkte en werktuie wat binne 'n bepaalde historiese situasie ontstaan het. 'n Teks soos Matteus moet om die rede nie bloot teksimmanent gelees word nie, maar eerder sosio-retories.

⁴⁷ Suiwer vanuit die perspektief van intertekstualiteit beskou, is die wêreld self 'n teks (Robbins 1996a:32) en is menslike gedrag, kulturele patrone, godsdienstige oortuigings almal

retoriese interpretasie analiseer onder intertekstuur van 'n teks slegs die wyse waarop die tekens en kodes in 'n gegewe teks 'n *tekstuele vorm* van kulturele, historiese en sosiale realiteite daarstel (Robbins 1996a:33).⁴⁸

- Sosio-retoriese interpretasie werk tweedens met 'n *produksie-gerigte* verstaan van intertekstualiteit deurdat die teks as 'n produk van die outeur daarvan beskou word (Robbins 1996a:32, 96). In die tipe intertekstuele interpretasie staan sowel die werklike, as die geïmpliseerde leser op die agtergrond (Robbins 1996a:32). Teenoor die kritiek van Culpepper (1998:73-74) dat sosio-retoriese interpretasie die werklike en geïmpliseerde leser totaal buite rekening laat in die interpretasie van tekste, is dit belangrik om daarvan kennis te neem dat beide wel as dele van die ideologiese tekstuur van die teks gereken word.

- In die derde instansie neem sosio-retoriese interpretasie die verbale tekens in die teks self as vertrekpunt en fokus dit primêr op die tekste wat *eksplisiet* deur hulle opgeroep word (Robbins 1996a:32). Die implikasie hiervan is dat sosio-retoriese interpretasie se eis om 'n verbreding van die tekste wat as deel van die Nuwe Testament se interteks gereken word (Robbins 1996a:99) daarmee rekening sal moet hou dat die aard van dié intertekstuele verhoudings sal verskil van dié van byvoorbeeld die Ou Testament waarna eksplisiet verwys word (Culpepper 1998:74).

- Aangesien dit onmoontlik is om alle intertekstuele verhoudings van 'n teks te analiseer (Robbins 1996a:96 & 99), beperk sosio-retoriese interpretasie vierdens nie alleen die moontlike intertekstuele verhoudings waarin dit staan deur 'n grens rondom die teks te trek nie (Robbins 1996a:96), maar onderskei dit ook tussen die *geskrewe en verbale*-, *kulturele*-, *sosiale*- en *historiese-intertekste* van die teks ten einde dit meer genuanseerd te kan lees (sien Robbins 1996b:3).

deel van die "teks van die lewe" wat gevolglik vanuit 'n intertekstuele hoek bestudeer kan word.

⁴⁸ Terwyl werklike outeurs, lesers, taal en sosio-historiese informasie buite die teks lê, inkorporeer die teks dié fenomene deur middel van taal. Hulle is dus in 'n getekstualiseerde vorm teenwoordig in die teks deurdat hulle deur middel van taal georden en gestruktureer word (Robbins 1996a:32). Sosio-retoriese interpretasie ondersoek vervolgens die intertekstualiteit van 'n teks deur op die teks se representasie van fenomene in die wêreld buite die teks (soos byvoorbeeld fisiese voorwerpe, historiese gebeure, ander tekste, gebruike, waardes, rolle en instellings) te let (Robbins 1996a:30-33; 1996b:40).

2.5.3 Sosio-kulturele tekstuur

Die derde area van sosio-retoriese interpretasie ondersoek die sosio-kulturele tekstuur van 'n teks deur die gebruikmaking van sosiologiese en antropologiese teorie (Robbins 1996a:144, 1996b:71).⁴⁹

Anders as in die geval van die interpretasie van die sosio-kulturele intertekste van die teks, val die klem hier op *die aard van die teks self as sosiale en kulturele fenomeen*, en nie op die verhouding van dié teks tot verskillende tekste, kulture of sosiologiese sisteme nie (Robbins 1996b:71). Daar is naamlik bepaalde sosiale en kulturele fenomene in 'n teks self wat sosio-retoriese interpretasie help om dit as sosio-kulturele fenomeen te tipeer.

Dié sosiale en kulturele fenomene vervat in die teks, soos deur sosio-retoriese interpretasie geïdentifiseer, stem ooreen met die primêre topieke⁵⁰ in klassieke retoriese teorie (vgl. Kennedy 1991:46-47, 186-204, 265-268). Sosio-retoriese interpretasie analiseer spesifiek drie tipes topieke te wete *spesifieke sosiale topieke*, *gemeenskaplike sosiale en kulturele topieke* en *die finale topieke* wat tesame die sosiale en kulturele karakter van 'n spesifieke diskoers bepaal (Robbins 1994a:185). Dié topieke in die teks is die manifestasies van verskillende

⁴⁹ Culpepper (1998:75) vra nie alleen na die toepaslikheid van die analitiese modelle wat Robbins gebruik in die analise van die sosio-kulturele tekstuur nie, maar kritiseer ook die feit dat dit meestal bloot fenomene in die teks klassifiseer sonder om duidelik te maak volgens watter werkswyse dié klassifikasie geskied het. Robbins (1998:104) gee toe dat sy analise van die sosio-kulturele tekstuur nog nie genoegsaam geassimileer is deur sosio-retoriese interpretasie nie. Dit bly ook 'n vraag of die legio van benaderings, wat Robbins byna onkrities deel maak van sy sosio-retoriese interpretasie, nie lei tot 'n metodologies naïewe gebruik daarvan nie. Min, indien enige, Nuwe-Testamentici sal immers oor die kundigheid beskik om elke benadering te gebruik met die metodologiese sofistikasie waarom dit vra.

⁵⁰ In die studie verwys die term "topiek" na die sistematisering van verskillende vindplase (enkelvoud "toop", meervoud "tope") wat as logiese bewyse in geykte argumente gedien het. Daar kan verder tussen verskillende topestelsels (te wete tussen besondere, algemene en formele) of te wel "topieke" onderskei word (Leeman & Braet 1987:50, 157). Die *spesifieke sosiale topiek* van sosio-retoriese interpretasie stem ooreen met Aristoteles se *material topics* (*Rhet.* 1.4-8), terwyl sosiale en kulturele sisteme en instellings ooreenstem met sy *gemeenskaplike sosiale en kulturele topiek* (*Rhet.* 1.3.7-9; 2:19-24). Kulturele alliansies en konflikte is op hulle beurt *finale topiek* deurdat dit 'n bepaalde groep die duidelikste afgrens van ander groepe.

sosiale response op die wêreld, en is as sodanig die resultaat van 'n bepaalde sosiale en kulturele sisteem se interaksie met die wêreld (Robbins 1996a:34). 'n Interpretasie van die sosio-kulturele tekstuur van 'n teks soos Matteus sal vervolgens belangrike insigte oor die unieke aard van die vroeë Christengemeenskappe binne die heersende Hellenistiese en Joodse kulture van die Mediterreense gebied in die eerste eeu n.C. bied (vgl. Robbins 1992b:446-447).

Die tipering van die Mediterreense gebied as 'n spesiale area van studie, is gebaseer op die hipotese dat dié gebied oor 'n gemeenskaplike kultuur beskik het waarin eer en skaamte voorop gestaan het (Moxnes 1993:168). In die verband was die verskyning van antropoloë soos J. Pitt-Rivers se studies in J.G. Péristiany se versamelwerk *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society* (1966) van kritieke belang. Dit is daarom belangrik om daarvan kennis te neem dat in 'n latere versamelwerk, *Honor and Grace in Anthropology* (1992), beide Péristiany en Pitt-Rivers wegbeweeg het daarvan om die Mediterreense gebied as 'n afgebakende gebied met 'n unieke en eenvormige kultuur te tipeer (Péristiany & Pitt-Rivers 1992:6). In laasgenoemde werk word Europa en Noord-Europa as deel van dieselfde kulturele wêreld geneem en fokus hulle op sowel die ooreenkomste as die verskille tussen die verskillende streke (Moxnes 1993:169).

Alhoewel dit problematies blyk te wees om van die Mediterreense gebied as 'n unieke kulturele gebied te praat, verander dit nie aan die geldigheid daarvan om wel die kultuur as 'n eenheid te hanteer nie. 'n Belangrike rede hiervoor was die gestandaardiseerde retoriese opvoeding wat in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld die norm was danksy die Hellenisme (Neyrey 1998:8-9). Dié retoriese skoling het gelei tot 'n redelik eenvormige waardesisteem ten opsigte van eer en skande, asook 'n konsensus oor hoe die waardes uitgeleef moet word. Ondanks die heersende konsensus sal daar rekening gehou moet word met byvoorbeeld klas- en streekverskille in die Mediterreense wêreld ten einde elke teks en streek as spesifieke variant van die Mediterreense kultuur in ag te neem (Downing 1999:57-58). Sosio-retoriese interpretasie se benadering tot die finale kulturele topiek in 'n teks is in die opsig belangrik aangesien dit in ag neem dat 'n teks in verskillende kulturele verhoudings tot die dominante kultuur kan staan. 'n Teks wat vanuit 'n anti-kultuur afstam sal byvoorbeeld 'n ander siening hê van hoe eer gehandhaaf kan word, en selfs of dit nodig is om dit te handhaaf, as een wat binne 'n dominante kultuur ontstaan het.

In navolging van Malina (1981) identifiseer Robbins (1996a:159) die volgende gemeenskaplike sosiale en kulturele waardes kenmerkend van die eerste-eeuse Mediterreense kultuur: (i) Eer (τιμή) en skande (αἰσχύνη), (ii) die beperkte beskikbaarheid van goeie dinge, (iii) huwelik en familieverband, (iv) wederkerigheid, weldoenerskap en bemiddelaars, (v) siekte, (vi) die reinheidswette, (vii) eerste-eeuse diadiese persoonlikhede en (viii) die invloed van die landelike, voor-industriële samelewing van die eerste-eeuse Mediterreense see.

Die waarde van die interpretasie van die retoriese kultuur wat in 'n teks weerspieël word, is veelvoudig. Nie alleen werp dit lig op die *sosiale belange* en *retoriese situasie* onderliggend aan die teks nie (Gowler 1994:10), maar bied dit ook 'n moontlike verklaring vir die *verskille* tussen skrywers soos Paulus en Matteus (bv. verskillende sosiale omstandighede), asook die vervat in die Evangelie volgens Matteus.

2.5.4 Ideologiese Tekstuur

Die vierde area van sosio-retoriese interpretasie is die ideologiese tekstuur van die teks (Robbins 1996b:95). Die teks word in die area van die ideologiese tekstuur as die ideologiese⁵¹ produk van menslike subjekte se skryf én lees beskou. Die primêre subjek van ideologiese interpretasie is daarom ten diepste mense en die wyse waarop hulle hul eie belange bevorder en propageer deur die skep en lees van tekste (Robbins 1996b:4, 95). Anders as die sosiale en kulturele tekstuur oriënteer die ideologiese tekstuur daarom nie alleen die teks ten opsigte van die sosio-kulturele aard daarvan nie, maar ondersoek dit in besonder

⁵¹ "Ideologie" is die geïntegreerde sisteem van denke, aannames en waardes, wat nie noodwendig almal waar is nie, wat die behoeftes en belange van 'n bepaalde groep of klas in 'n spesifieke tydvak reflekteer. Dié geïntegreerde sisteem ontstaan as gevolg van 'n behoefte om te verstaan, te regverdig en te beheer (Robbins 1996a:193). Dit is belangrik om te verken dat ideologie deur sosio-retoriese interpretasie nie noodwendig in die negatiewe sin verstaan word as *die propagering van 'n valse waardesisteem* nie. Dit weerspieël eerder die besef dat geen kennis volkome waardevry is nie aangesien selfbelang en kennis in werklikheid onskeibaar van mekaar is (vgl. Oosthuizen 1993:171). Alhoewel tekste dus nie net bloot ideologiese konstruksie (in die negatiewe sin) is nie, is hulle egter wel onvermydelik ideologiese konstruksies (Combrink 1997:7).

die maniere waarop groepe⁵² hulle eie belange bevorder deur 'n bepaalde teks (Robbins 1996a:194; 1996b:4).

Aangesien ideologie *in die teks self* vervat is, asook by *die eksegeet* en *die uitlegtradisie* waarbinne hy of sy staan teenwoordig is, analiseer sosio-retoriese interpretasie beide se ideologie as deel van die ideologiese tekstuur van 'n teks (vgl. Robbins 1996a:193).

2.5.5 Sakrale Tekstuur

In die eerste uitgawe van *Exploring the Texture of Texts: a Guide to Socio-Rhetorical Interpretation* (1996) voeg Robbins 'n vyfde tekstuur van tekste, die sakrale, by die program van sosio-retoriese interpretasie. Die *sakrale tekstuur* dui op die dimensie van religieuse tekste wat die verhouding tussen mense en God (of 'n god) beskryf (1996b:4, 120).

Die volgende agt kategorieë waarvolgens die sakrale tekstuur van 'n religieuse teks gesistematiseer en beskryf kan word, word deur Robbins (1996b:120-131) onderskei: (i) Die Godheid, (ii) Heilige persone, (iii) Geestelike wesens, (iv) Goddelike betrokkenheid in die geskiedenis, (v) Verlossing, (vi) Menslike verbintenis, (vi) Menslike Gemeenskap en (vi) Etiek.

Die interpretasie van die sakrale tekstuur van Matteus gee erkenning aan die aanspraak daarvan om méér as 'n blote biografie of geskiedenis te wees. Dit maak naamlik aanspraak daarop om nie alleen die woorde, daade en lewe van Christus weer te gee nie, maar ook om gesaghebbend te wees vir die geloofsgemeenskap(pe) wat volgelinge van Christus is. Gesaghebbend omdat dit ten diepste oor die sakrale, God self, handel.

⁵² Ideologiekritiek werk grootliks met die ideologie van verskillende *groepe* en nie die van 'n bepaalde individu nie. Die denke en lewensbeskouing van 'n individu is eerder die fokus van die Sielkunde (Robbins 1996b:95). In die analise van die verskillende tipes van groepe bou Robbins (1996b:100-102) voort op die insigte van J. Boissevain en B.J. Malina deurdat hy onderskei tussen bendes, clique's, aksiegroepe, faksies, korporatiewe groepe, historiese tradisies en veelvoudige historiese tradisies.

2.6 DIE SOSIO-RETORIESE INTERPRETASIE VAN MATTEUS IN HIERDIE DISSERTASIE

Sosio-retoriese interpretasie bied die moontlikheid om Matteus op 'n geïntegreerde wyse vanuit 'n multidimensionele perspektief te lees. Dit is egter in die praktyk onmoontlik, en onwenslik, om enersyds al die hulpbronne van sosio-retoriese interpretasie te benut en andersyds op al vyf teksture van die teks te fokus. Só 'n benadering sal die teks in 'n moeras van teorie en metode begrawe (Robbins 1996a:3).

Ten einde die toedrag van sake te voorkom maak sosio-retoriese interpretasie voorsiening daarvoor dat 'n *selektiewe benutting* van teksture en hulpbronne gevolg kan word in die interpretasie van 'n bepaalde teks. Juis dié toegewing dat nie alle teksture, volgens alle beskikbare metodes, te alle tye gevolg hoef te word nie, is egter metodologies ietwat problematies. Indien die omvattende interpretasie van al die teksture van die teks nie te alle tye bepalend is vir die lees daarvan nie, is hulle ooit nodig óf belangrik? In reaksie op die kritiek is dit belangrik om 'n onderskeid te maak tussen 'n *volledige lesing* van 'n teks (wat prakties onmoontlik is) en 'n *verantwoorde lesing* daarvan (sien 2.4.2).⁵³ Sosio-retoriese interpretasie het eerder laasgenoemde ten doel. Sosio-retoriese interpretasie bied 'n raamwerk waarbinne 'n verantwoorde keuse uit die verskillende strategieë en benaderings tot die onderskeie teksture gemaak kan word (Robbins 1996b:2). Dit is daarom belangrik om in gedagte te hou dat 'n sosio-retoriese lesing van 'n teks altyd 'n voorlopige en onvolledige karakter sal openbaar.

Robbins (1996b:6) self stel dit as vereiste dat naas die tekstuur wat as invalshoek gekies word, twee ander teksture, bestudeer moet word. In die studie sal daar hoofsaaklik op die *intratekstuur* as primêre invalshoek, asook die *inter-* en *sosio-kulture teksture* van Matteus gefokus word.⁵⁴

⁵³ Sien in die verband Esler (2000:109) se omskrywing van die nastreef van "*plausible*" lesings as die doel van sosiologiese lesings deur middel van sosiologiese modelle.

⁵⁴ W.H. Wacob (2000) fokus in sy sosio-retoriese studie *The Voice of Jesus in the Social Rhetoric of James* ook op dié drie teksture.

Dit is in die verband dat Deist (1999:19-20) se onderskeid tussen *hoe eksegetiese geskied, en hoe die resultate daarvan aangebied word*, ernstig opgeneem moet word. Robbins se twee inleidende werke oor sosio-retoriese interpretasie het ten doel om die spelreëls van sosio-retoriese interpretasie stap vir stap uiteen te sit. As sodanig bied dit 'n programmatiese benadering tot die Nuwe-Testamentiese teks waardeur die verskillende teksture sowel afsonderlik as in dialoog met mekaar gelees kan word. Sodoende word eksegetiese sistematies gehelp om die vaardighede om 'n antieke teks te kan lees, te ontwikkel. In werklikheid geskied *die lees van 'n teks* soos Matteus egter op 'n veel meer geïntegreerde, en selfs onbewuste, wyse as om eers die verskillende teksture te analiseer en hulle dan eers met mekaar in dialoog te stel. Wanneer 'n teks gelees word betrek die leser eerder outomaties al die vaardigheid waaroor hy of sy beskik om die verskillende teksture van die teks te kan lees. In die aanbieding van die resultate van die leesproses is dit egter prakties meer verantwoord om die resultate sistematies uiteen te sit sodat ander nie alleen toegang tot die resultate kan hê nie, maar dit ook kan kontroleer.

Die volgende hoofstuk sal vervolgens streef om **Matteus se intratekstuur as geheel** bloot te lê. Dié interpretasie van Matteus se intratekstuur sal dan benut word ten einde die fokustekste ten opsigte daarvan te identifiseer en te groepeer. Die eerbiediging van die narratiewe integriteit van 'n teks soos Matteus is immers uiters belangrik vir die blootlegging van die teologie daarvan (vgl. Combrink 1991:1). Die indeling van hoofstukke 4 tot 10 sal dus korreleer met die opbou van Matteus se intratekstuur (sien 3.5), terwyl elke hoofstuk sal streef om 'n sosio-retoriese lesing van die relevante perikope vir die verstaan van die motiewe van vergifnis en versoening, te bied.

In die **inleiding** van hoofstukke 4 tot 10 sal aandag geskenk word aan die plasing en genre van die betrokke onderdeel van die Matteusevangelie. Die vernaamste **fokustekste** sal geïdentifiseer word, terwyl die **plasing daarvan binne die onderdeel van die Matteus-narratief** uitgeklaar sal word. Hierop sal die **intratekstuur** van die relevante perikope eers kortliks aan die orde gestel word, voordat die **argumentatiewe tekstuur** blootgelê sal word. In die uiteensetting van die intratekstuur sal die herhaling van woorde en tekstekens, die progressie van tekstekens, die begin, middel en slot van gedeeltes, as oorsigtelike vertrekpunt benut word om perikope mee af te baken en belangrike motiewe in die perikope mee te identifiseer (vgl. Kennedy 1984:33; Robbins 1996a:46, 50; 1996b:3). In die identifisering van

die belangrikste struktuurmerkers in die onderskeie perikope sal primêr gefokus word op woorde wat drie keer of meer in die perikoop voorkom, tensy twee woorde of frases 'n duidelike *inclusio* uitmaak, of besonder kort is. In die blootlegging van die argumentatiewe tekstuur sal ruim van die insigte vanuit die klassieke retoriek gebruik gemaak word (Robbins 1989:1-2; 1996a:58-64).

Na die interpretasie van die intra- en argumentatiewe teksture sal die sleuteltekste in die relevante perikope aan 'n deeglike lesing onderwerp word waartydens daar onder andere na die geskrewe, historiese, sosiologiese en kulturele intertekstuur daarvan verwys sal word. Ten einde die omvang van die studie te beperk sal daar op bepaalde aspekte van die teks se **historiese, sosiologiese en kulturele intertekstuur** in spesifieke hoofstukke gefokus word. Só sal byvoorbeeld in hoofstuk 5 (die inleiding tot Jesus se bediening) op die rol van versoening en vergifnis binne die Vroegjodedom gefokus word en in hoofstuk 6 (die bergrede en wonders van Jesus) op die belangrikheid van eer en skaamte, genesing en tafelgemeenskap in die antieke Mediterreense wêreld.

Die spesifieke **intertekstuur** van Matteus, waarop in die studie gefokus sal word, sal ook in die volgende hoofstuk gemotiveer word.

HOOFTUK 3 - DIE INTRA- EN INTERTEKSTURE VAN MATTEUS

3.1 INLEIDING

In die hoofstuk sal op die **genre** (3.2), **intra-** (3.3) en **intertekstuur van Matteus** (3.4) gefokus word.

Die uiteensetting van die **intratekstuur van Matteus** as geheel is nodig aangesien die ineenskakeling van die onderskeie perikope ten opsigte van die geheel van die Matteus-narratief bepalend is vir die verstaan van die onderskeie perikope (Robbins 1996a:55). In dié hoofstuk sal daar gevolglik 'n kort uiteensetting van die intratekstuur van die Matteusevangelie as geheel gegee word. In die daaropvolgende hoofstukke sal die sleutelperikope vir die verstaan van die motiewe van versoening en vergifnis in Matteus, soos geïdentifiseer in 1.6.3.1, meer genuanseerd ten opsigte van hulle intratekstuur aan die orde gestel word.

Die uiteensetting van die intratekstuur van Matteus sal voorafgegaan word deur die vasstelling van die **genre** van Matteus (3.2). Laasgenoemde is belangrik aangesien dit die uiteensetting van die intratekstuur van Matteus daadwerklik beïnvloed (vgl. Burridge 1998:114).

Die **intertekstuur van Matteus** (3.4) wat in die studie verreken sal word, sal ten slotte in die hoofstuk uitgespel word.

3.2 DIE GENRE VAN MATTEUS

Die eerste stap in die interpretasie van enige geskrif, antiek of modern, is om die genre daarvan vas te stel (Stanton 1992:59). In sy sosio-retoriese interpretasie van tekste fokus Robbins (1998:103) nie op *littêre genres* nie, maar eerder op die verskillende *retoriese diskoerse* wat in verskillende tekste met mekaar verweef is. Waar die retoriese analise van

tekste in klassieke Griekeland drie tipes van *sosiale diskoers* (juridiese, deliberatiewe en epideiktiese) opgelewer het (Robbins 1996d:59), lewer die analise van vroeë Christelike tekste volgens hom ses tipes *sosio-retoriese diskoerse*, naamlik: wysheid, wonder, apokaliptiese, lyding-dood, profetiese en voor-skepping (Robbins 2002:3).⁵⁵

Die vroeë Christene het met die hulp van drie hoof *literêre modi* (hierna genres soos daar meer algemeen daarna verwys word) te wete *biografie/historiografie*, *briewe* en *apokaliptiek* die ses sosio-retoriese diskoerse ("*rhetolects*") op 'n eiesoortige en dinamiese wyse met mekaar verweef. Nie alleen vereis die verskillende genres elk 'n spesifieke benadering om dit korrek te verstaan nie, maar dien dit ook as 'n aanduiding van wie die oorspronklike lesers en skrywer van 'n bepaalde geskrif was (Aune 1987:13; Burridge 1998:113).

In die geval van Matteus is die vasstelling van die genre daarvan 'n aangeleentheid wat geweldige debat ontlok. Tot en met die sewentigerjare van die vorige eeu is die genre van Matteus, soos ook die geval met die ander drie kanonieke Evangelies, as *sui generis* beskou (France 1989:123; Hurtado 1992:276; Burridge 1998:115). Resente studies het egter, met inagneming van die verskille tussen die Evangelies en antieke Grieks-Romeinse βίοι (biografieë), toenemend tot die slotsom gekom dat die Evangelies wel in 'n generiese sin verwant aan die antieke βίος is (Stanton 1992:64; Kea 1994:574; Burridge 1998:123).⁵⁶ Meer spesifiek is aangevoer dat Matteus die naaste verwant is aan die antieke Grieks-Romeinse *encomium*-biografie (Vorster 1981:15; Shuler 1982:108-109; kontra France 1989:125-126; Stanton 1992:64-65).⁵⁷ Die doel van dié sub tipe van biografie was om die eer,

⁵⁵ Sien 11.4.3 vir die belangrikheid van die verskillende retoriese diskoerse vir die verstaan van vergifnis en versoening in Matteus.

⁵⁶ Anders as in die verlede is dié klassifikasie van biografieë nie gebaseer op moderne omskrywings van wat 'n biografie behels nie, maar op antieke omskrywings en voorbeelde daarvan (Vorster 1981:15; Stanton 1992:63-64; Burridge 1998:121). Die moderne biografiese genre het immers nie in antieke tye bestaan nie (Shuler 1987:71). Die term "biografie" het eers laat in die 5de eeu n.C. in gebruik gekom. Griekse en Latynse skrywers het eerder onderskeidelik na hulle biografiese geskrifte met die terme βίος en *vita* (letterlik "lewe") verwys (Aune 1987:27; Burridge 1998:121). 'n βίος kan omskryf word as 'n prosa narratief wat eksklusief aan die lewe van 'n spesifieke individu wat as 'n historiese figuur beskou is, gewy is (Aune 1987:29). As genre het dit nooit 'n vaste vorm aangeneem nie, maar eerder konstant ontwikkel van antieke tot moderne tye (Aune 1987:29).

⁵⁷ Die *encomium* (ἐγκώμιον) is nie 'n unieke Grieks-Romeinse genre nie. Geskrifte wat ten doel het om die eer en glorie van 'n persoon te verkondig was ook deel van die Joodse wêreld

grootheid en meriete van 'n bepaalde persoon te loof deur op sy lewe, leerstellings en dood te fokus (Shuler 1987:72).

Die tipering van Matteus as 'n *encomium* is egter nie sonder enige probleme nie. BurrIDGE (1992:87-89) wys byvoorbeeld daarop dat Shuler (1982) in sy identifisering van Matteus as 'n *encomium*, enersyds nie oortuigend aangetoon het dat dié genre wel as 'n definitiewe subgenre van die algemene βίος bestaan het nie,⁵⁸ en andersyds ook nie dat Matteus as geheel met die veronderstelde genre ooreenstem nie. Veral hoofstukke 5 tot 25 is nie genoegsaam deur Shuler in lyn met antieke *encomia* gebring nie (France 1989:126). Matteus beweeg ook verder as die tradisionele doelwit van 'n *encomium* (om te prys) na die eis om geloof in die protagonis daarvan (Shuler 1987:77; BurrIDGE 1992:89).

Alhoewel dit dus prematuur is om Matteus spesifiek as 'n *encomium*-biografie te klassifiseer, is dit duidelik dat daar wel 'n verband tussen Matteus en antieke Grieks-Romeinse βίοι bestaan (Aune 1987:43; Neyrey 1998:2, 12). Indien Matteus met antieke Grieks-Romeinse βίοι vergelyk word ten opsigte van interne en eksterne eienskappe, is dit duidelik dat dit binne dié familie tuishoort (Aune 1987:43, 46; BurrIDGE 1992:206, 217-219). In 'n generiese sin was Grieks-Romeinse βίοι prosa narratiewe van tussen tien en twintig duisend woorde, wat op 'n bepaalde subjek (die protagonis) se lewe gefokus het. Dit het egter nie gepoog om 'n volledige, kronologiese oorsig van dié protagonis se hele lewe te gee nie. Daar is eerder op die protagonis se herkoms en geboorte, sy openbare lewe en dood gefokus (BurrIDGE 1998:122). In die reël is tussen 25% en 30% van die werkwoorde in 'n βίος aan die protagonis daarvan gewy, terwyl tussen 15% en 20% van die werkwoorde in gesegdes, toesprake of aanhalings van die protagonis kon voorkom (BurrIDGE 1998:123). Matteus beslaan 18 305 woorde waarvan 4.5% aan sy herkoms en geboorte, 80.4% aan sy leer en lewe en 15.1% aan die gebeure rondom sy dood gewy word. Jesus is verder die subjek van 17.2% van alle werkwoorde, terwyl 'n verdere 42.5% deur Hom gespreek word (BurrIDGE 1992:197, 272). Dit is dus duidelik dat die fokus op die woorde en dae van Jesus, asook die aanbidding daarvan, Matteus gemaklik binne die familie van Grieks-Romeinse βίοι plaas (BurrIDGE

(Neyrey 1998:2-3). Filo se *De Vita Mosis* (*Vit. Mos.*) sou byvoorbeeld as 'n enkomiese biografie beskou kon word (Aune 1987:27).

⁵⁸ Antieke bronne bevat geen verwysing na só 'n afgebakende biografiese subgenre nie (Hurtado 1992:280).

1998:122-123). Matteus, tesame met die ander Nuwe-Testamentiese Evangelies, verteenwoordig dus 'n bepaalde subgenre van die Grieks-Romeinse βίαι deurdat dit 'n Hellenistiese vorm met 'n grootliks Christelik-Joodse inhoud⁵⁹ gekombineer het (Aune 1987:22, 46).

Daar kan ook aanvaar word dat die handhawing van Jesus se eer 'n belangrike rol in Matteus sal speel, sonder om dit as 'n *encomium*-biografie te neem. Die meeste Grieks-Romeinse βίαι was naamlik enkomies in oriëntasie deurdat hulle die subjek daarvan geprys het in terme van die heersende kode van eer en skaamte (vgl. Aune 1987:36; Hurtado 1992:280).

3.3 DIE OPBOU VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN MATTEUS

3.3.1 Inleiding

Daar is geen heersende konsensus oor die presiese opbou van die intratekstuur van die Evangelie volgens Matteus nie (France 1985:56; Carson, Moo & Morris 1992:61; Hagner 1993:1-li; Boring 1994:589 en 597). Die Evangelie self bevat verskeie oorvleuelende, en selfs kompeterende, literêre merkers wat as aanwysers van die intratekstuur daarvan kan dien. Dit wil selfs voorkom asof Matteus sekere patrone of strukture nie ten volle ontwikkel of deurgevoer het nie (Hagner 1993:liii). Dit is daarom uiters moeilik om tot 'n konsensus te kom oor die intratekstuur daarvan (France 1985:56; Carson, Moo & Morris 1992:61; Hagner 1993:li).

Alhoewel dit onmoontlik is om 'n presiese en algemeen aanvaarde indeling van Matteus se intratekstuur te maak (Boring 1994:598), is dit egter wel duidelik dat die Evangelie deur orde, simmetrie en struktuur gekenmerk word (Johnson 1986:174). 'n Tentatiewe uiteensetting van die intratekstuur van Matteus blyk daarom geregverdig te wees. In die studie sal daar vervolgens eers vanuit **die algemene opbou van antieke Grieks-Romeinse βίαι** (3.3.2)

⁵⁹ Jesus word in Matteus deur sy genealogie met sowel Ou-Testamentiese figure as die geskiedenis van Israel verbind. Sy terme en verwysingsraamwerk is ook eerder die van die Vroegjodedom en die vroeë Christendom, as van die Hellenisme (Hurtado 1992:280).

uitgegaan word ten einde Matteus se intratekstuur breedweg bloot te lê, waarna enkele motiewe, gebeure en frases wat dikwels in Matteus voorkom, uitgewys sal word ten einde die verskillende subdele van Matteus aan die hand daarvan in te deel (3.3.3), voordat 'n uiteensetting van Matteus se intratekstuur gegee word (3.3.4).

3.3.2 Die intratekstuur van Matteus as βίος⁶⁰

| | |
|---|------------------|
| I PROLOOG (προοίμιον) | Hoofstukke 1-2 |
| II NARRATIEF (διήγησις) EN BEWYSE (πίστεις) | Hoofstukke 3-25 |
| III EPILOOG (ἐπίλογος) | Hoofstukke 26-28 |

Antieke βίοι het in die reël 'n vierdelige opbou (τάξις of *dispositio*) gehad, te wete 'n proloog (προοίμιον), die oorvertel van details (διήγησις), die bewyse wat die lesers moet oortuig (πίστεις) en die slot (ἐπίλογος) (Burridge 1997:514). Matteus volg grootliks dié opbou van 'n antieke biografie deurdat Jesus se herkoms en geboorte in die proloog, sy dae en prestasies in die narratief, en sy eerbare dood in die epiloog beskryf word (Burridge 1997:521).⁶¹

⁶⁰ Die analise van die Evangelies as 'n geheel deur die gebruikmaking van klassieke retoriek is tot betreklik onlangs toe grootliks verwaarloos (Watson 1994:116). Slegs enkele dele van die Evangelies is, geïsoleerd van die groter narratief waarin dit ingebed is, geanaliseer. Die vernaamste rede vir die toedrag van sake was die oënskynlik gebrekkige narratiewe-teorie van klassieke retoriek (vgl. Robbins 1996c:1). 'n Belangrike stap vorentoe in die analise van Nuwe-Testamentiese narratiewe is geneem toe daar op die *chreiai*, wat in al vier Evangelies voorkom, begin fokus is (Butts 1987:132; Robbins 1989:11; Black 1995:262; Watson 1994:116-117). Die verskillende weergawes in die sinoptiese evangelies van Jesus se woorde en dae toon naamlik 'n sterk ooreenkoms met die *chreia* wat algemeen bekend was in klassieke retoriek (Taylor 1946:76-77; Butts 1987:137; Robbins 1989:12, 15; 1996a:62).

⁶¹ Shuler (1987) voer aan dat Matteus se opbou ook ooreenstem met die van antieke *encomia*. In 'n *encomium*, wat ten doel gehad het om die eer van die subjek daarvan te verhoog, is die vierdelige opbou daarvan gewoonlik daaraan gewy om (i) die herkoms en geboorte van die subjek, (ii) sy natuur en opvoeding, (iii) sy dae en lewe en (iv) sy eerbare dood en die nagevolge daarvan uiteen te sit (Shuler 1987:72; Neyrey 1998:11). Indien in ag geneem word dat (ii) dikwels in *encomia* weggelaat is (Neyrey 1998:103), volg Matteus dus wel die opbou van die genre. Dit is egter onduidelik of die *encomium*, as 'n retoriese kategorie wat toesprake tipeer, ook 'n biografiese eweknie gehad het (vgl. Hurtado 1992:280).

3.3.2.1 Die proloog (προοίμιον) (1:1-2:23)

Die proloog van Matteus (1:1-2:23) het, soos in verskeie antieke βίαι, ten doel om sowel vir Jesus as protagonis van die verhaal bekend te stel (Burridge 1997:514) as om sy toegeskryfde eer uiteen te sit (Neyrey 1998:92, 94). Hierin speel Jesus se genealogie, die geografiese besonderhede van sy geboorte, die vervulling van profesie en die aanwesigheid van buitengewone fenomene soos die ster, engele en drome 'n deurslaggewende rol (Shuler 1987:74; Neyrey 1998:92-94).

3.3.2.2 Die narratief (διήγησις) en bewyse (πίστεις) (3:1-25:46)

In navolging van antieke biografieë word die grootste deel van Matteus aan 'n narratief oor die lewe en dae van die protagonis, Jesus, gewy (Shuler 1987:75). Die retoriese doel daarvan is om die *status* (στάσις) van Jesus as die protagonis van die Evangelie te kommunikeer (Burridge 1997:521). Om die rede gee die narratief die woorde en dae van Jesus weer ten einde hulle as bewyse te laat dien dat Jesus sy toegeskryfde eer waardig was. Hierin is veral twee literêre tegnieke (soos ook die geval in 'n *encomium*-toespraak), te wete *amplifikasie* (αὐξησις)⁶² en *vergelyking* (σύγκρισις)⁶³ uiters belangrik (Shuler 1987:72; Stanton 1992:77-84).

Ten opsigte van die intratekstuur van Matteus dien 3:1 tot 4:16 as **inleiding** tot Jesus se bediening.⁶⁴ Dit word losweg aan die voorafgaande proloog deur die temporele verwysing in

⁶² *Amplifikasie* is die keuse van sekere aspekte van die protagonis se karakter en lewe wat uitgelig en uitgebrei word ten koste van 'n volledige weergawe van sy lewe (Shuler 1987:72). Die uitvoerige diskoerse wat in die narratiewe weergegee word, soos in die bergrede, dien byvoorbeeld as retoriese amplifikasie ten einde belangrike motiewe onder die leser se aandag te bring (Kennedy 1984:55, 61-62; Burridge 1997:524).

⁶³ *Vergelyking* is wanneer die protagonis vergelyk word met verskillende persone ten einde dit duidelik te maak dat hy hulle oortref in eer en belangrikheid. In Matteus word Jesus met Moses, Johannes die Doper, die skrifgeleerdes en Fariseërs, die dissipels, Jona, Salomo en selfs die tempel vergelyk om sodoende uit te wys dat Jesus groter en belangriker as hulle is (Stanton 1992:80-84).

⁶⁴ Die Evangelie volgens Matteus beskik in 'n sekere sin oor 'n dubbele inleiding (vgl. France 1985:63; McKnight 1992:531). Die eerste (1:1-2:23) funksioneer as 'n proloog (προοίμιον)

3:1 (Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις) verbind (Luz 1989:166; kontra Davies & Allison 1988:287). Beide die inleiding en die proloog is van deurslaggewende belang vir die korrekte uitleg van Matteus aangesien belangrike teologiese motiewe vervat in die Evangelie reeds voorlopig daarin aan die orde gestel word. *Só word dit reeds in 1:21-23 duidelik gemaak dat Jesus se bediening sowel vergifnis as versoening met God sal inhou.*⁶⁵

Die herhaling van die oorgangsfrase Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς in 4:17 en 16:21 verdeel Jesus se bediening in **twee fases** (Combrink 1985:78; France 1985:59-60; Johnson 1986:174; Carson, Moo & Morris 1992:61; Boring 1994:591).⁶⁶ Die eerste fase (4:17-16:20) handel oor Jesus se gesagvolle bediening en die verskillende reaksies daarop, terwyl die tweede fase (16:21-25:46) grootliks deur die aankondiging van Jesus se lyding beïnvloed word. Waar Jesus tot en met 16:20 in terme van sy onderrig, prediking en wonders bekendgestel is, word Hy na 16:21 in terme van sy lyding, selfoorgawe en dood bekendgestel (Combrink 1991:4).

In terme van Grieks-Romeinse βίαι is Matteus grootliks uniek in die wyse waarop dit Jesus se leer enersyds tematies orden in **vyf uitvoerige diskoerse**⁶⁷ en andersyds dit doelbewus

tot die Matteusevangelie (Hagner 1993:2; Burridge 1997:514), terwyl die tweede (3:1-4:16) as 'n inleiding tot die openbare optrede van Jesus dien (vgl. Luz 1989:100; Hagner 1993:2).

⁶⁵ Ander belangrike teologiese motiewe wat voorlopig aan die orde gestel word, is Jesus as Messias en Seun van Dawid (1:1-25), sy verwerping deur Israel (2:1-12, 16-18), die oordeel oor Israel (3:7-12), die koms van die Messias na die heidene (1:1, 13-15, 22ev; 4:12-17) en Jesus as Seun van God (1:21; 2:15; 3:15-17; 4:1-11) (Luz 1989:100). Die talle intertekstuele verwysings na die Ou Testament onderstreep ook die belangrike vervullingsmotief onderliggend aan Jesus se geboorte (France 1985:68; Hagner 1993:2).

⁶⁶ J.D. Kingsbury (1975:7-25) het in navolging van E. Krentz, N.B. Stonehouse en E. Lohmeyer daarop gewys dat Matteus twee keer (4:17 en 16:21) nuwe fases in Jesus se bediening aandui deur die gebruikmaking van die frase Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς. Volgens Kingsbury dui die formule op Matteus se visie van die heilsgeskiedenis, asook op verskillende fases in Jesus se bediening. So handel Matteus volgens Kingsbury opeenvolgend oor die persoon van Jesus (1:1-4:16), die verkondiging van Jesus (4:17-16:20) en die lyding, dood en opstanding van Jesus (16:21-28:20). Dié verskillende fases in die bediening van Jesus is gekoppel aan Matteus se Christologiese ontwikkeling. France (1985:59) wys egter tereg daarop dat, alhoewel die oorgangsformule 'n waardevolle aanduiding van die oorgange na 'n nuwe fase in die bediening van Jesus is, 'n blote driedeling van Matteus onvoldoende is. Veral die laaste deel (16:21-28:20) bevat 'n uiteenlopende versameling van materiaal wat om 'n verdere verdeling vra (France 1985:59). *In die studie word die oorgangsformule eerder geneem as 'n aanduiding van die begin van Jesus se openbare bediening en andersyds as 'n aanduiding van die wending wat daarin plaasvind met die aankondiging van sy lyding.*

⁶⁷ Dié identifisering van die vyf groot redevoeringsdiskoerse, en die koppeling daarvan aan die voorafgaande narratiewe om vyf boeke te vorm, is reeds in 1918 deur B.W. Bacon

integreer met sy lewe.⁶⁸ Die norm was eerder om die protagonis se leer aan die einde by te voeg, of dit deur middel van *chreia* (χρεία)⁶⁹ binne kort narratiewe deur te gee (Kea 1994:578-579).

Die vyf groot redevoeringsdiskoerse⁷⁰ in Matteus word telkens deur byna dieselfde formule (Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς) afgesluit (vgl. 7:28; 11:1; 13:53; 19:1 en 26:1). Die deurlopende afwisseling van narratief en diskoerse in Matteus, verdeel die bediening van Jesus in **vyf dele** (te wete 4:17-11:1; 11:2-13:52; 13:53-16:20; 16:21-19:2 en 19:3-25:46).

Matteus maak ook op verskillende plekke in sy Evangelie van *inclusio's* gebruik as struktuurmerkers (Johnson 1986:173-174). Veral in die eerste deel van Jesus se bediening (4:17-11:1) is dit baie prominent. Belangrike voorbeelde van *inclusio* in die eerste deel is:

voorgestel. Vir Bacon was die vyf boeke 'n doelbewuste respons en vervulling van die Pentateug met hoofstukke 1 tot 2 die inleiding en 26 tot 28 die epiloog van Matteus (Carson, Moo & Morris 1992:62-63). Dié struktuur beklemtoon vir Bacon dat Jesus die tweede Moses is wat 'n nuwe wet vir die kerk gee (McKnight 1992:529; Hagner 1993:li). Dié koppeling tussen die vyf redevoeringsdiskoerse en die Pentateug is egter uiters tentatief aangesien die enigste werklike korrelasie hul getal is (Guthrie 1970:31; Anderson 1994:135), en verder omdat die presiese koppeling van narratief en diskoers in die verskillende redevoeringsdiskoerse nie altyd duidelik is nie (Hagner 1993:li). Alhoewel min Nuwe-Testamentici daarom vandag Bacon se parallel tussen die Pentateug en die vyf redevoeringsdiskoerse in Matteus aanvaar, word wel aanvaar dat die vyf groot redevoeringsdiskoerse literêr so duidelik afgebaken is, dat dit moeilik is om te ontken dat die Evangelie volgens Matteus doelbewus só beplan is (Carson, Moo & Morris 1992:62). Die afwysing van die Pentateug as struktuurgewer vir Matteus in die studie beteken egter nie dat Matteus nie wel 'n intertekstuele verwysing na Moses bevat nie, of in dialoog met die Vroegjodedom verkeer het nie (vgl. Johnson 1986:175). Saam met Hagner (1993:li) word dit egter nie in die studie as die enigste struktuurmerker geneem nie.

⁶⁸ Vir die teologiese problematiek verbonde aan die integrasie van Matteus se teologie van vergifnis en versoening in onderskeidelik die vyf diskoerse en die vertelling van Jesus se dae sien 11.4.

⁶⁹ Aelius Theon definieer 'n *chreia* as "a concise statement or action which is attributed with aptness to some specified character or to something analogous to a character" (Hock & O'Neil 1986:82-83).

⁷⁰ Anderson (1994:135) wys tereg daarop dat daar ook kleiner blokke van diskoerse (bv. 3:8-12; 11:1-30; 23:1-39 en 28:16-20) in Matteus is. Dié kleiner blokke word egter nie deur die formule Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς afgesluit nie.

- Dié tussen die inhoud van Jesus en Johannes die Doper se prediking (μετανοεῖτε· ἥγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) in 4:17 en 3:2 wat die sterk ooreenstemming tussen hulle bedienings beklemtoon.
- Die opsommings in 4:23-25 en 5:1-2, wat saam met 7:28-8:1 die retoriese konteks van die bergrede daarstel (sien 6:3 en 6.31).
- Die *inclusio* gevorm deur die twee opsommings van Jesus se bediening in 4:23-25 en 9:35 wat Jesus se bergrede koppel aan die narratief oor sy wonders (vgl. McKnight 1992:531; Hagner 1993:195; Boring 1994:593). Die opsommings het moontlik ook gedien om gedeeltes van Matteus, wat hardop voorgelees is, af te sluit (Burridge 1997:527-528).
- Die verwysing na die wet en die profete in 5:17 en 7:12 wat 'n *inclusio* vorm en sodoende die *narratio* en die *argumentatio* tot 'n retoriese eenheid saamsnoer (Hagner 1993:84; Carter 1994:85; Betz 1995:62; Boring 1994:595).

Dié herhaalde gebruik van verskillende *inclusio*'s dien om die verskillende motiewe van Matteus se Evangelie met mekaar te integreer.

3.3.2.3 Die epiloog (ἐπίλογος) (26:1-28:20)

Die epiloog van Matteus bevat 'n reeks van narratiewe wat die aanloop tot die dood van Jesus (26:1-46), sy arrestasie en verhoor (26:47-27:26), kruisiging (27:27-56), begrafnis, opstanding en laaste opdragte beskryf (27:57-28:20). *Die belangrikste retoriese doelwit van Matteus se epiloog is om te illustreer dat Jesus se oënskynlik oneervolle dood in werklikheid aan Hom 'n unieke eer verleen het.* Die duidelike ooreenkomste tussen die proloog en die epiloog⁷¹ van

⁷¹ In beide die proloog en die epiloog word Jesus as die Koning van die Jode (2:2 en 27:11, 29 en 37) en die Seun van God (2:15 en 27:40, 43 en 54) erken. Teenoor Jerusalem se negatiewe reaksie op Jesus (2:3-4 en 26:65, 27:25) staan God se sorg vir Jesus (2:13-14, 20 en 28:6) en in beide is daar persone teenwoordig wat aan Hom hulde bring (2:2, 7-9 en 27:51-54). Drome ten voordeel van Jesus kom ook in sowel die proloog as die epiloog voor (2:13, 19 en 27:19) (Neyrey 1998:147).

Matteus onderskryf dié doel deur aan te toon dat Jesus se dood nie sy toegeskryfde eer aangetas het nie, maar eerder verhoog het (Neyrey 1998:147).

Die *inclusio* tussen 1:23 en 28:20, wat die belofte dat God in Jesus teenwoordig is in die wêreld koppel aan die versekering dat Jesus tot en met die voleinding van die wêreld by sy kerk teenwoordig is, omraam ten slotte die hele Evangelie (Johnson 1986:174; Greidanus 1988:291; Luz 1989:122; Boring 1994:595).

3.3.3 Die herhaling van motiewe, gebeure en frases in Matteus

Matteus openbaar 'n duidelike tendens om soortgelyke gebeure en materiaal nie alleen te herhaal nie, maar ook saam te groepeer. Voorbeelde van die herhaling van motiewe, gebeure en frases is die drie stelle van veertien geslagte in die geslagsregister (1:1-17), vyf Ou-Testamentiese aanhalings in 1:18-2:23; drie besoeke van die engel aan Josef (1:20, 2:13 en 2:19), drie versoekings en antwoorde (4:1-11), agt seënspreuke (5:3-10), ses antiteses (5:21-47), drie voorbeelde van geregtigheid (6:1-18), tien wonders in hoofstuk 9, drie gelykenisse wat verband hou met saad (13), sewe gelykenisse in hoofstuk 13, drie simboliese aksies (21:1-22), sewe oordeelsaankondiginge oor die Fariseërs (23); sewe paroesie-gelykenisse (24:32-25:46), drie gebede en besoeke aan die slapende dissipels (26:36-46) en die driemalige verloëning van Jesus deur Petrus (26:69-75) (Combrink 1985:63; France 1985:56-57; Johnson 1986:174; Hagner 1993:li). Die herhaling en saamgroepering van materiaal dien as 'n belangrike aanduiding van die opbou van die kleiner eenhede van Matteus se intratekstuur en is daarom verreken in die indeling van die onderafdelings van Matteus se intratekstuur soos weergegee in 3.3.4.

3.3.4 Die moontlike opbou van Matteus se intratekstuur

| | |
|---|-------------------|
| I DIE PROLOOG (προοίμιον) | 1:1-2:23 |
| II NARRATIEF (διήγησις) EN BEWYSE (πίστεις) | 3:1-25:46 |
| Die Inleiding tot Jesus se bediening | 3:1-4:16 |
| Die optrede van Johannes die Doper | 3:1-12 |
| Die aankondiging van Jesus se unieke status met sy doop | 3:13-17 |
| Die versoeking van Jesus deur 'n alternatiewe weldoener | 4:1-11 |
| Die begin van Jesus se openbare optrede | 4:12-16 |
| FASE EEN VAN JESUS SE BEDIENING | |
| Deel 1: Die verkondiging van die Koninkryk in woord en daad | 4:17-11:1 |
| Narratief: Jesus roep die eerste dissipels | 4:17-22 |
| <u>Opsomming en inleiding</u> | 4:23-5:2 |
| <i>Diskoers:</i> Die Bergrede | 5:3-7:27 |
| Narratief: Die skare se reaksie op die bergrede | 7:28-8:1 |
| Narratief: Die bediening van Jesus deur wonders | 8:2-9:34 |
| <u>Opsomming en oorgang</u> | 9:35-38 |
| Narratief: Die roeping van die dissipels as bemiddelaars van God | 10:1-10:4 |
| <i>Diskoers:</i> Die instruksies aan van die dissipels | 10:5-11:1 |
| Deel 2: Die negatiewe respons van Israel op die bediening van Jesus, Johannes en die dissipels | 11:2-13:52 |
| Narratief: Uiteenlopende reaksie op die bediening van Jesus en Johannes | |
| Die uitdaging van Jesus se eer deur Johannes die Doper | 11:2-19 |
| Jesus se oordeelsaankondiging oor Israel | 11:20-24 |
| Jesus se teologiese beoordeling van Israel se ongeloof en 'n hernieuwe uitnodiging om Hom te volg | 11:25-30 |
| Narratief: Die uitdaging van Jesus se eer deur die Fariseërs | |
| Dispuut met die Fariseërs oor die sabbat (Oes en eet) | 12:1-8 |
| Dispuut met die Fariseërs oor die sabbat (Genesing) | 12:9-14 |
| Jesus as die vervulling van Jesaja se profesie | 12:15-21 |
| Narratief: Die uitdaging van Jesus se eer deur die Fariseërs ⁷² | |
| Die Beëlsebul dispuut | 12:22-37 |

⁷² Vanaf hoofstuk 12:22 (Mark 3:22 par.) volg Matteus die volgorde van die perikope in Markus presies na (Boring 1994:599). Matteus 12:22-28:20 is daarom 'n uitgebreide *intertekstuele rekontekstualisering* van Markus se Evangelie. Terwyl daar van dié gegewe kennis geneem word in die studie, help dit nie werklik om die intratekstuur van Matteus mee te analiseer nie, aangesien daar oor Markus se intratekstuur ook nie konsensus bestaan nie (Matera 1987:74).

| | |
|---|--------------------------------|
| Die teken van Jona | 12:38-45 |
| Die familie van Jesus | 12:46-50 |
| <i>Diskoers: Jesus leer deur gelykenisse oor die Koninkryk</i> | 13:1-52 |
| Deel 3: Wisselende reaksies op die Jesus se bediening deur lering en wonders | 13:53-16:20 |
| Narratief: Jesus word deur Israel verwerp maar deur die dissipels aanvaar | 13:53-16:20 |
| FASE TWEE VAN JESUS SE BEDIENING | |
| Deel 4: Jesus se voorbereiding van die dissipels op sy dood | 16:21-19:2⁷³ |
| Diskoerse oor Jesus se sending en die noodsaak van sy lyding | 16:21-17:27 |
| <i>Diskoers:</i> Riglyne vir die lewe van die gemeenskap | 18:1-19:2 |
| Deel 5: Jesus se bediening in Judea | 19:3-25:46 |
| Narratief: Jesus onderrig op pad na Jerusalem en konfronteer Israel daarin | 19:3-23:39 |
| <i>Diskoers:</i> Jesus se eskatologiese lering | 24:1-25:46 |
| III. DIE EPILOOG (ἐπίλογος) | 26:1-28:20 |
| Narratief: Voorbereidings vir die dood van Jesus | 26:1-46 |
| Narratief: Die arrestasie en verhoor van Jesus | 26:47-27:26 |
| Narratief: Die begrafnis, opstanding en laaste opdragte van Jesus | 27:27-28:20 |

3.4 DIE INTERTEKSTUUR VAN MATTEUS

In die studie sal alle *produksiegerigte* intertekstuele verwysings wat *eksplisiet* in die teks voorkom, en wat *belangrik* is vir die *verstaan van versoening en vergifnis in Matteus*, deur middel van die kriteria soos ontwikkel deur Robbins geklassifiseer en geanaliseer word.

Die analise van die intertekstuele verhoudings van die teks in die studie sal ook grootliks tot die Vroegjodedom (asook die Ou Testament) beperk word (kontra Robbins 1996a:99). Dié keuse is op grond van die volgende oorwegings gemaak:

⁷³ In navolging van Anderson (1994:148) word 19:1-2 as 'n afsluitingsformule geneem. Kontra Davies en Allison (1997:1) word dit dus nie as deel van Matteus se vyfde lang narratief (19:3-23:39) geneem nie.

(i) Ondanks die feit dat die Evangelie volgens Matteus in Grieks geskryf is,⁷⁴ is die primêre religieuse denkwêreld daarvan dié van die Vroegjodedom (Johnson 1986:41; Dunn 1991:1; Bauckham 1995:90-91; Menninger 1994:47; Du Toit 1997a:223).⁷⁵ Daar kan aanvaar word dat die Matteusevangelie gerig was aan 'n hoofsaaklik Joods-Christengemeenskap,⁷⁶ wat ondanks hulle groeiende breuk met die Vroegjodedom, nog steeds met dié geloof in dialoog was (vgl. Menninger 1994:23, 28, 35, 47; Vledder & Van Aarde 1995:393).

(ii) Naas *die Evangelie volgens Markus*,⁷⁷ word ander Christelike lektuur buite rekening gelaat aangesien dit óf ná Matteus se Evangelie geskryf is, óf heel waarskynlik aan hom onbekend was (sien France 1989:24-49). Markus sal veral in die interpretasie van 3:1-12; 9:1-8; 12:31-32; 20:28 en 26:28 aktief as intertekstuur betrek word.

(iii) Die Jodedom, sowel as die vroeë Christendom, is sterk beïnvloed deur die politieke, kulturele, sowel as die sosiale en godsdienstige aanslag van die Hellenisme (Du Toit 1997a:223). Die intertekstuele invloed van *die Grieks-Romeinse wêreld* kan daarom nie volledig buite rekening gelaat word nie. Die invloed van die Grieks-Romeinse wêreld het

⁷⁴ Alhoewel daar beslis 'n Aramese tradisie agter Jesus se woorde in die Evangelie volgens Matteus teenwoordig is (Combrink 1985:64-65), beteken dit nie noodwendig dat dié Evangelie 'n Griekse vertaling van 'n oorspronklike Aramese proto-evangelie is nie (Hill 1972:29; France 1989:62-66; Hagner 1993:xliv). In die studie word daar daarom van die standpunt uitgegaan dat die Matteusevangelie in Grieks geskryf is (Combrink 1985:64).

⁷⁵ Die redes hiervoor is voor die hand liggend. Jesus was 'n Jood uit Galilea wie se bediening byna geheel en al binne Judaïstiese Palestina afgespeel het. Met die verspreiding van die Christelike geloof buite Palestina was die eerste bekeerlinge daartoe ook grootliks Jode van die diaspora (Bauckham 1995:90). Selfs met die toetrede van bekeerlinge vanuit die Griekse wêreld het die leierskap van die kerk nog grootliks Joods gebly. Naas die Septuaginta blyk dit ook dat ander Joodse geskrifte deur die vroeë kerk as waardevol geag is. Só is die meeste van die Joodse literatuur van voor 200 n.C. wat behoue gebly het, oënskynlik deur Christene bewaar (Bauckham 1995:90). In der waarheid is die Christelike geloof, soos die rabbynse Jodedom, 'n bepaalde ontwikkeling van die Vroegjodedom (Dunn 1991:1).

⁷⁶ Só is een van die mees opvallende kenmerke van die Evangelie volgens Matteus die deurskemerling van gebruike en opvattings kenmerkend van die Vroegjodedom (Combrink 1985:60; Menninger 1994:15-16, 28).

⁷⁷ Dit is interessant om daarop te let dat van die perikope wat met die aanvang van die studie as belangrik vir die verstaan van die motiewe vergifnis en versoening in Matteus geïdentifiseer is (1:21; 3:1-12; 5:3-12, 21-26, 38-42 en 43-48; 6:12, 14-15; 7:1-5; 9:1-8; 12:32; 18:23-35 en 26:28), slegs vyf (3:1-12; 9:1-8; 12:32; 20:28 en 26:28) ook in die

veral na vore gekom namate die Christendom van die Joodse moederbodem losgeraak het (Du Toit 1997a:223). Aangesien die Matteusevangelie blyk geskryf te wees vir 'n gemeenskap wat in die proses was om standpunt in te neem teen die hoofstroom van die Vroegjodedom (Combrink 1985:72; Vledder & Van Aarde 1995:395, 403), wil dit voorkom asof die invloed van die Hellenisme daarom eerder van sekondêre belang is. Vergifnis en versoening was in die Grieks-Romeinse wêreld ook eerder 'n politieke aangeleentheid (bv. tussen twee stadstate) as 'n morele of godsdienstige aangeleentheid (vgl. Breytenbach 1986b:260-262). Breytenbach (1986b:259-262) wys in sy tradisie-historiese ondersoek van die Pauliniese versoeningsterminologie (die woordgroep *καταλλάσσω* en *διαλλάσσομαι*) daarop dat geen profane teks uit die tyd na Alexander die Grote dié versoeningsterminologie in 'n *religieuse sin* (d.w.s. vir die versoening tussen God en mens) gebruik nie. Dit kom egter wel in die sin in 2 Mak 1:5; 7:33; 8:29, *Antiq.* 6:143 en *Bell. Jud.* 5:415 asook ander bronne van die *Griekssprekende Jodedom* voor. In die Griekse literatuur uit die Hellenistiese tyd en die van die Romeinse keisers hou die woordgroep eerder verband met óf diplomatieke terminologie wat gebruik word om te dui op die vredemaking tussen politieke teenstanders, óf op die verandering van vyandskap na vriendskap in die verhouding tussen individue (vgl. 5:24). Nêrens in die bekende Griekse tekste is die dood van iemand ook 'n voorwaarde vir versoening nie. In hierdie studie sal daar in die gevalle waar dit duidelik is dat die Grieks-Romeinse agtergrond van sekere terme of motiewe belangrik is, wel aan dié intertekstuele verhoudings aandag gegee word.

(iv) *Aangesien die Matteusevangelie die Ou Testament (in byvoorbeeld die vervullingsitate) aktief as interteks betrek* (sien France 1989:166-205), sal dit eerder as Grieks-Romeinse bronne, groter aandag geniet.

(v) *As gevolg van die spekulatiewe aard van die rekonstruksie van die ander moontlike bronne van Matteus (Q en M) word dié bronne as interteks buite rekening gelaat in die studie.*⁷⁸ Dit is egter interessant om daarop te let dat indien Q, soos gepostuleer deur

Markusevangelie voorkom. Die intertekstuele verwysings na die Markusevangelie sal gevolglik grootliks tot die eksegeese van dié vyf perikope beperk word.

⁷⁸ Malina en Neyrey (1988:5-6) voer aan dat die bronne van Matteus (Q, M en Markus) nie dieselfde siening oor sonde en vergifnis openbaar nie (bv. 18:15-17 teenoor 18:21-32). Volgens hom verteenwoordig die finale weergawe van Matteus 'n meer inklusiewe, en 'n minder perfeksionistiese houding, as die gepostuleerde Q-materiaal. In die finale weergawe

Kloppenborg (2000:68-71), vergelyk word met die sleutelperikope wat in 1.6.3.1 vir die studie geïdentifiseer is, dit slegs 3:1-12; 5:3-10, 5:38-48, 7:1-5; 12:22-30 en 18:15-22 is wat in Matteus en Q voorkom. Die aard van Q beteken dat nie een van die perikope wat vergifnis met Jesus se dood in verband bring daarin opgeneem is nie.

3.5 DIE SOSIO-RETORIESE INTERPRETASIE VAN VERGIFNIS EN VERSOENING IN MATTEUS

Die intratekstuur van Matteus wat in hierdie hoofstuk blootgelê is, sal vervolgens aangewend word om die Evangelie sistematies vanuit 'n sosio-retoriese perspektief te lees. Soos reeds in die vooruitsig gestel (2.6), sal die belangrikste perikope vir die verstaan van die motiewe van vergifnis en versoening telkens binne hulle onmiddellike intratekstuele verband gelees word.

3.5.1 Hoofstukindeling van proefskrif/navorsing

Die intratekstuur van Matteus verskaf die volgende hoofstukindeling vir die studie.

| Hoofstuk | Titel | Matteus |
|-----------------|---|----------------|
| 4 | Vergifnis en versoening in die proloog van Matteus | 1:1-2:23 |
| 5 | Vergifnis en versoening in die inleiding tot Jesus se bediening | 3:1-4:16 |
| 6 | Vergifnis en versoening in Jesus se verkondiging van die Koninkryk van God deur woord en daad | 4:17-11:1 |
| 7 | Vergifnis en versoening te midde van eskalerende konflik | 11:2-13:52 |
| 8 | Vergifnis en versoening in die kerk van Matteus | 16:21-19:2 |
| 9 | Jesus se dood vir baie | 19:3-25:46 |
| 10 | Vergifnis en versoening in die epiloog van Matteus | 26:1-28:20 |
| 11 | Vergifnis en versoening in die Matteusevangelie | 1:1-28:20 |

Aangesien deel 3 (13:53-16:20) van Jesus se bediening nie op grond van bogenoemde kriteria as selfstandige hoofstukke sal funksioneer nie, sal daar aan die begin van hoofstuk 8 daarna verwys word ten einde die narratiewe vloei van Matteus te behou.

van die Matteusevangelie verbreek Jesus die beperkende tradisies ten opsigte van rein en onrein en die eet met sondaars, terwyl Hy genade bo offerandes verkies, vergifnis beklemtoon en alle mense (selfs sondaars) as sy volgelinge aanvaar.

HOOFTUK 4 - VERGIFNIS EN VERSOENING IN DIE PROLOOG VAN MATTEUS (1:1-2:23)

4.1 INLEIDING

Die proloog van Matteus (1:1-2:23)⁷⁹ het, soos gebruiklik in antieke βίαι, ten doel om die protagonis daarvan bekend te stel deur sy toegeskryfde eer uiteen te sit (Burridge 1997:514; Neyrey 1998:92, 94). Dié uiteensetting van Jesus se toegeskryfde eer in die proloog is om twee redes belangrik vir die verstaan van die motiewe van vergifnis en versoening in Matteus.

- Eerstens maak dit duidelik dat *Jesus in Matteus die unieke bemiddelaar van God, as finale weldoener, se verlossing, vergifnis en versoening aan sy volk is* (vgl. Malina & Rohrbaugh 1992:75-76; Kupp 1996:56-57; Neyrey 1998:42).

- Tweedens verbind dit *Jesus se rol as bemiddelaar direk aan die vraag na sy toegeskryfde eer*. In die herstel van sondaars se verhouding met God het Jesus op 'n wyse gehandel wat dikwels teen die heersende sosiale norme ingegaan het (deSilva 1999:58).⁸⁰ Dit kon

⁷⁹ Die genre van die eerste twee hoofstukke van Matteus is, vanuit 'n Joodse literêre oogpunt, onseker. Is dit 'n voorbeeld van *Midrash* (מדרש) of van *Haggadah*? Aangesien die Skrifaaanhaling nie aan die begin van die perikoop staan nie is dit duidelik nie 'n klassieke voorbeeld van Midrash nie (Luz 1989:115). Hill (1972:77) neem dit eerder as *Haggadah* wat hy omskryf as 'n "homiletiese interpretasie, of illustrasie, wat deur die beklemtoning van die buitengewone of bonatuurlike die teologiese belang van bepaalde historiese gebeure onderstreep". Hagner (1993:2 en 16) lees dit egter as 'n vermenging van die twee, te wete as 'n *midrastiese Haggadah* wat daarop ingestel is om die dieperliggende betekenis van die hede uit te bring deur die teologiese kontinuïteit daarvan met die verlede uit te lig. Dit is Midrash in die mate dat die Ou-Testamentiese aanhaling, en die benutting daarvan in die perikoop, sentraal staan en *Haggadah* in die mate dat die storie van Jesus se geboorte vertel word om die dieper betekenis daarvan as vervulling van die Ou Testament uit te lig (Hagner 1993:16). In die sin is dit nie soseer 'n literêre genre nie as 'n hermeneutiese tegniek waardeur 'n skrifgedeelte bestudeer en uitgelê word (Luz 1989:115).

⁸⁰ Ten opsigte van *interspersoonlike verhoudings* het Jesus byvoorbeeld geleer dat vergifnis, en nie wraak soos verwag deur die agonistiese eerste-eeuse Mediterreense kultuur nie, die gepaste respons is wanneer gelowiges se eer deur ander uitgedaag word. Gelowiges moes eerder hulle eer daarin soek om God se genade en vergifnis na te volg, en nie die optrede van mense nie (deSilva 1999:58). Jesus se optrede as *bemiddelaar tussen God en mense* het ook

meegebring het dat Hy as 'n oneerbare persoon opgetree het met die implikasie dat Hy nie by magte was om ander se eer te herstel deur hulle sondes te vergewe nie (vgl. 9:1-8). Dit is immers slegs deur die vrywillige dood van Jesus (1:21) *as eerbare en geregverdigde* dat sondaars uiteindelik gered is van hulle sondes en met God versoen is (deSilva 1999:41, 46-47). In die proloog gee Matteus daarom nie alleen 'n omskrywing van Jesus se sending as Verlosser nie, maar ondervang hy ook moontlike kritiek rakende die geboorte van Jesus wat Hom as Messias kon diskrediteer.

In die hoofstuk sal vervolgens aan **die intratekstuur** van die proloog van Matteus (4.2) aandag gegee word, waarna **die argumentatiewe- en intratekstuur** van 1:18-25 geanaliseer sal word (4.3-4). Die **sleutelperikoop** in die proloog waarop gefokus sal word, is 1:18 tot 25, met verse 21 en 23 as **fokusverse** (sien 4.4).

4.2 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN DIE PROLOOG

In navolging van R.E. Brown (1992:53-54) word die proloog van Matteus in die studie geneem as 'n versameling van vrae en antwoorde waarin uiteengesit word **wie** (*quis*) Jesus is, **hoe** (*quomodo*) Hy sy unieke identiteit en eer bekom het, asook **waar** (*ubi*) en **waartoe** (*unde*) Hy gebore is (Hagner 1993:2). *Deur die beantwoording van die vier vrae sit die proloog uiteen in watter sin Jesus die unieke bemiddelaar van God se vergifnis en versoening is.* Die identifisering van Jesus as die unieke bemiddelaar van God hou verband met die familieterme, kenmerkend van weldoener-bemiddelaar verhoudings. Só verwys sy Vader byvoorbeeld na Hom as $\acute{\omicron} \upsilon\acute{\iota}\acute{o}\varsigma \mu\omicron\upsilon \acute{\omicron} \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{o}\varsigma, \acute{\epsilon}\nu \hat{\omega} \epsilon\upsilon\delta\acute{o}\kappa\eta\sigma\alpha$ (3:17b) en Jesus weer na God as $\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$. Van die 64 verwysings na "vader" ($\pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$) in die Matteusevangelie dui 45 op God (Malina 1996b:173).

Matteus se beskrywing van Jesus se geboorte is uiters belangrik vir die verstaan van Jesus as agent en bemiddelaar van God se verlossing en versoening in Matteus. In die antieke wêreld is aanvaar dat 'n persoon se karakter nie ontwikkel of verander het namate hy of sy

soms tot konflik gelei. In 9:1-8 word Jesus bv. van Godslastering beskuldig omdat Hy dit gewaag het om self die verlamde man se sondes teen God te vergewe.

volwassenheid bereik het nie. 'n Kind was eerder as 'n miniatuur volwassene gesien wat reeds oor die karakter en eienskappe van die uiteindelijke volwassene beskik. Wat oor Jesus as kind gesê word, is daarom ook fundamenteel van Hom as volwassene waar. Omgekeerd beteken dit dat as Jesus as volwassene daarop aanspraak gemaak het om sondes te kan vergewe, en mense met God te kan versoen, dié aansprake reeds by sy geboorte sou figureer (Malina & Rohrbaugh 1992:27-28). *Om die rede word Jesus in die proloog van Matteus, reeds vóór sy geboorte, bekendgestel as die unieke bemiddelaar van God se vergifnis.*

Die intratekstuur van die proloog

| Vraag | Antwoord | Teks |
|--|--------------------------------------|---------|
| <i>Wie was Jesus?</i> | Die genealogie van Jesus | 1:1-17 |
| <i>Hoe het Hy sy unieke identiteit verkry?</i> | Die naamgewing en geboorte van Jesus | 1:18-25 |
| <i>Waar en wanneer was sy geboorte?</i> | Die besoek van die wyse manne | 2:1-12 |
| <i>Waarvoor is Hy bestem?</i> | Die vlug en terugkeer uit Egipte | 2:13-23 |

Die proloog van Matteus word ingelei deur **die genealogie van Jesus** (1:1-17), as selfstandige retoriese eenheid,⁸¹ waarin Jesus se toegeskryfde eer vasgestel word deur sy besondere herkoms uiteen te sit (Malina & Rohrbaugh 1992:24-25; Van Aarde 1994:262; Hanson & Oakman 1998:80; deSilva 1999:40). Dit verskaf sodoende 'n antwoord op die *quis*-vraag (wie is Jesus?) Volgens sy genealogie kom Jesus uit 'n besondere eervolle Joodse familie deurdat sy herkoms teruggevoer kan word tot Abraham en Dawid - die stigters van onderskeidelik Israel en die monargie (Neyrey 1998:97; deSilva 1999:40). Jesus word so as die legitieme Seun van Dawid voorgestel. Dié titel, tesame met die uitsprake van die engel (1:21 en 23) en die wyse manne (2:2 en 11), *bevestig Jesus se status as die langverwagte Messias* (Malina & Rohrbaugh 1992:24).

Die aanwesigheid van sondaars in Jesus se genealogie (bv. die vroue in 1:3, 5-6 en 16 en konings soos Abia, Joram, Ahasia, Agas en Manasse) dien as 'n herinnering dat God in die verlede Hom met sondaars bemoei het (Neyrey 1998:98). Dit berei die leser daarop voor dat indien Jesus as eerbare persoon in lyn met sy herkoms sal optree, *Hy ook met sondaars sal*

⁸¹ Matteus 1:1-17 is 'n duidelik retoriese eenheid wat afgebaken word deur die *inclusio* gevorm deur die verwysings na Jesus, Dawid en Abraham in verse 1 en 17, die ordening in drie groepe van 14 geslagte (Brown 1992:50, 96) en die herhaling van ἐγέννησεν wat opbou tot die oorgang na die passiewe vorm (ἐγεννήθη) in vers 16 (Hagner 1993:14).

omgaan om so God se voortgaande genadige bemoeienis met sondaars te illustreer (Neyrey 1998:98-99, 105).

Die tweede retoriese eenheid (1:18-25) word deur die voorkoms van γένεσις in die eerste vers daarvan gekoppel aan die voorafgaande genealogie wat ingelei is deur γενέσεως in vers 1 (Luz 1989:115, 118; Harrington 1991:34; Hagner 1993:14), en wat gekenmerk word deur die herhaling van ἐγέννησεν in verse 2 tot 16 (Hagner 1993:14). Dit is daarop gerig om enige moontlike aantyging dat Jesus nie geregtig was op sy toegeskryfde eer nie, omdat Hy in werklikheid buite-egtelik was, in die kiem te smoor (Hanson & Oakman 1998:57-58; deSilva 1999:40). As Josef immers nie Jesus se biologiese pa was nie (soos deur vers 16 gesuggereer), sou Jesus se toegeskryfde eer die van 'n oneervolle, uitgeworpe, buite-egtelike kind gewees het (sien Brown 1992:534-542).⁸² Die gedeelte gee daarom 'n uiteensetting en rehabilitasie van Jesus se eer deur 'n antwoord te gee op die *quomodo*-vraag van hoe Hy sy unieke identiteit bekom het. Matteus besweer die suggestie van Jesus se moontlike oneerbaarheid as gevolg van sy oënskynlike buite-egtelikheid deur vir Hom die unieke eer op te eis om die Seun van God te wees. Hierin speel *Jesus se naamgewing* 'n deurslaggewende rol (deSilva 1999:40-41). Die naamgewing van Jesus gee ook 'n uiteensetting van die aard en fokus van Jesus se optrede as Messias (sien 4.4.1). *Om die rede sal daar in die hoofstuk op die naamgewing van Jesus gefokus word ten einde duidelikheid te verkry in watter mate Jesus se optrede as Messias in verband met vergifnis en versoening gestaan het.*

In die derde retoriese eenheid (2:1-12) word uiteengesit waar en wanneer Jesus gebore is in reaksie op die *unde*-vraag (Hagner 1993:23-24). Dit het ten doel om Jesus se toegeskryfde eer nóg verder te verhoog. So word gewys op Jesus se geboorte uit die stam van Juda, die eerbaarste stam onder die Jode, in die koninklike dorp Betlehem (waar Dawid gebore is), en word sy aanspraak op 'n unieke eer deur die wyse manne, skrifgeleerdes en selfs indirek deur Herodes die Grote erken (Neyrey 1998:37, 96 en 98). Die geografiese besonderhede van sy geboorte, die vervulling van profesie en die aanwesigheid van bonatuurlike fenomene soos die

⁸² Aangesien daar in die antieke wêreld aanvaar is dat dit slegs die man was wat 'n kind verwek het (vgl. 1:1-17), en dat die vrou bloot die "houer" was waarin 'n kind verwek is (vgl. 1:20), was die essensie en status van 'n kind direk afhanklik van sy of haar vader (Malina & Rohrbaugh 1992:25; Hanson & Oakman 1998:30).

ster, engele en drome onderskryf verder Jesus se unieke eer (Shuler 1987:74; Neyrey 1998:79, 92-94, 99-101; deSilva 1999:41).

Die laaste deel van die proloog (2:13-33) gee 'n aanduiding **waartoe** Jesus gebore is. Die verwysing na Herodes se oneerbare reaksie op die geboorte van Jesus deurdat hy in die geheim beplan het om Jesus te laat vermoor (Malina & Rohrbaugh 1992:36), is eerstens 'n belangrike aanwysing dat *Jesus se bediening van vergifnis en versoening in Matteus nie in 'n histories en ideologiese vakuum geskied het nie*. Dit het geskied in die ideologiese konteks van Romeinse imperialisme en Joodse aggressie wat ook vir die kerk van Matteus 'n daaglikse werklikheid was (Overman 1996:6-16; Carter 1999:56-57, 63-65). *Tweedens maak die optrede van Herodes dit duidelik dat nie almal, soos Josef en die wyse manne in die voorafgaande perikoop (2:1-12), in die Matteusevangelie positief sal reageer op Jesus se koms as God se bemiddelaar nie* (Kupp 1996:59).

Die *kulturele intertekstuele eggo's*⁸³ van die geboorte van Moses (vgl. Brown 1992:48), en die Josefverhaal, verbind Jesus met die twee uiters belangrike Ou-Testamentiese figure en verhoog sy toegeskryfde eer so nóg verder. *Die koppeling van Jesus aan Moses bevestig sy status as die een wat op 'n gesagvolle wyse oor vergifnis en versoening sal leer* (sien 6.3).

⁸³ Dié *kulturele intertekstuele verwysings* is eerder *eggo's* as *referensies*, aangesien die moontlike verwysings na Moses en Josef ietwat vaag is (vgl. Robbins 1994c:83; 1996a:110). Brown (1992:113) beklemtoon die volgende belangrike ooreenkomste tussen die geboorteverhaal van Moses en die van Jesus: (i) Herodes wou Jesus doodmaak met die gevolg dat Josef sy familie na Egipte neem (2:13-14) soos Farao vir Moses wou doodmaak met die gevolg dat hy gevlug het (Eks 2:15). (ii) Herodes laat alle manlike kinders vermoor (2:16) soos Farao ook alle manlike kinders in die Nyl laat gooi het. (iii) Herodes se dood veroorsaak 'n wending in die verhaal (2:19) soos die dood van die koning van Egipte 'n wending in die geskiedenis van Israel in Egipte veroorsaak het (Eks 2:23). (iv) 'n Engel beveel Josef om terug te keer na Egipte aangesien die wat Jesus se dood gesoek het self dood is (2:19-20) soos die Here Moses beveel het om terug te keer na Egipte aangesien sy vervolgers dood is (Eks 4:29). (v) Josef neem sy kind en vrou terug na Israel (2:21) soos Moses sy vrou en kinders terug na Egipte geneem het (Eks 4:20). Brown (1992:112, 114-115) wys verder daarop dat indien die Joodse Midrash tradisie rondom die geboorte van Moses in ag geneem word die aantal parallelle grootliks vermeerder. In die tradisies is ook sprake van die waarskuwing aan Farao van 'n geboorte wat sy heerskappy sal bedreig en speel die Farao se raadgevers, sy vrees en sy plan om alle kinders te vermoor 'n belangrike rol. Soos die Ou-Testamentiese Josef is die Josef van 1:18-25 die ontvanger van drome, reis hy na Egipte en is hy betrokke by 'n koning.

4.3 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 1:18-25

Narratio: Josef se dilemma (1:18-19)

¹⁸ Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ γένεσις οὕτως ἦν. μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου.

¹⁹ Ἰωσήφ δὲ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, δίκαιος ὢν καὶ μὴ θέλων αὐτὴν δειγματίσαι, ἐβουλήθη λάθρα ἀπολῦσαι αὐτήν.

God se ingrype deur 'n engel (1:20-23)

²⁰ ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἐνθυμηθέντος ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ' ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ λέγων·

Eerste enthymeem

Ἰωσήφ υἱὸς Δαυίδ, μὴ φοβηθῆς παραλαβεῖν Μαρίαν τὴν γυναῖκά σου· τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου.

Tweede enthymeem

²¹ τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

Aanhaling uit die Ou Testament

²² τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος·

²³ ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἑμμανουήλ, ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.

Narratio: Die uitvoering van die engel se bevel deur Josef (1:24-25)

²⁴ ἐγερθεὶς δὲ ὁ Ἰωσήφ ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἐποίησεν ὡς προσέταξεν αὐτῷ ὁ ἄγγελος κυρίου καὶ παρέλαβεν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ,

²⁵ καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν· καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν.

(Vgl. Brown 1992:145; Hagner 1993:15; Kupp 1996:162)

Die struktuurmerker wat die meeste in die perikoop herhaal word, is die eienaam Josef (verse 18, 19, 20 en 24), wat sy rol ten opsigte van Jesus se toegeskryfde eer beklemtoon. Al is Josef nie die biologiese vader van Jesus nie, is dit Hy wat Jesus aanneem as sy wettige seun.

Die **begin** (verse 18-19), **middel** (verse 20-23) en **slot** (verse 24-25) van die perikoop val saam met verwysings na Jesus se naam. Só begin die openingsvers (vers 18) met 'n verwysing na die geboorte van Jesus, terwyl die slotvers (vers 25) na sy naamgewing verwys om so die perikoop te omraam en af te grens as 'n retoriese eenheid. Die middel van die perikoop (die Ou-Testamentiese aanhaling in verse 22 tot 23) fokus op Jesus se taak en rol in die

heilsgeskiedenis. Die groot mate van ooreenstemming tussen verse 20 en 21 (die bevel van die Engel aan Josef) en verse 24 en 25 (Josef se reaksie) onderstreep die gelowige gehoorsaamheid van Josef (vgl. Hagner 1993:16).

Ander belangrike struktuurmerkers in die perikoop is die verwysings na onderskeidelik die naam van die kind wat Maria verwag (τὸ ὄνομα αὐτοῦ) en die "seun" (υἱὸς) wat eers na Josef verwys (vers 20) en daarna na Jesus self (verse 21, 23 en 25). Dit is veral die parallelisme tussen verse 21 (τέξεται δὲ υἱόν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν), 23 (τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ) en 25 (καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν) wat nie alleen die interafhanklikheid van die name Ἐμμανουήλ en Ἰησοῦς beklemtoon nie (Kupp 1996:57), maar ook die klem van die perikoop op die naamgewing van Jesus.

4.4 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 1:18-25

Die retoriese eenheid word deur die *inclusio*, wat tussen die inleidende woorde van vers 18 (τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ) en die slotwoord van vers 25 (Ἰησοῦν) gevorm word, afgegrens van die res van die proloog (Hagner 1993:15). Dit bestaan uit 'n *narratio* (διήγημα)⁸⁴ waarin uiteengesit word hoe dit gekom het dat Josef met sy verloofde, wat nie sy kind verwag het nie, teen die heersende kulturele norme in getrou het. Maagdelikheid was immers die *sine qua non* vir enige eerbare huwelik in die antieke wêreld (Malina & Rohrbaugh 1992:26). Ten einde Jesus se eer te beskerm teen die aanklag dat Hy buite-egtelik was skets die *narratio* eers Maria se toestand, asook Josef se beplande reaksie daarop (verse 18 en 19), waarna God se ingryping deur 'n engel⁸⁵ in 'n droom van Josef beskryf word. Matteus benut twee nie-tegniese bewyse

⁸⁴ 'n *Narratief* (διήγημα), is 'n verduidelikende weergawe van gebeure soos wat hulle gebeur het (Taylor 1946:78-79). Dit bevat die aksie van ten minste een karakter asook die tyd, plek en rede vir die aksie.

⁸⁵ Die perikoop openbaar duidelike *intratekstuele* ooreenkomste met ander verskynings van engele in Matteus aan Josef (2:13-15a; 2:19-21) deurdat in al die gevalle die omstandighede eers geskets word (1:18b-19; 2:13; 2:19) waarna die engel in 'n droom verskyn (1:20a; 2:13; 2:19), Josef beveel (1:20b; 2:13; 2:20a), die bevel verduidelik (1:20c; 2:13; 2:20b) waarop Josef in gehoorsaamheid daarop reageer wanneer hy opstaan (1:24-25; 2:14-15; 2:21) (Davies & Allison 1988:196; Hagner 1993:15). Dit het ook bepaalde intertekstuele ooreenkomste met Gen 16 en 17, asook Rig 13 (Davies & Allison 1988:196; Hagner 1993:16).

(die openbaring van God deur 'n engel en die aanhaling van 'n antieke profesie uit die Ou Testament), tesame met twee tegniese bewyse (die twee *enthymeme* in verse 20b tot 21) ten einde sy argument, dat Jesus in werklikheid 'n eerbare geboorte gehad het, te staaf.⁸⁶ Die eerste *enthymeme* (vers 20b) maak Jesus se unieke eer as God se bemiddelaar bekend en die tweede (vers 21) dat Hy nie die oneervolle kind van 'n vrou, wat egbreek gepleeg het, was nie. Die argument van Matteus maak dit duidelik dat die fokus van die retoriese eenheid eerder op die naamgewing van Jesus is, as bloot op sy geboorte (France 1985:75; Luz 1989:121; Hagner 1993:16-17, 19). Ten slotte vertel die *narratio* hoe Josef in gehoorsaamheid gehandel het op die openbaring wat hy van God ontvang het (verse 24 tot 25).

Die perikoop is 'n *profetiese diskoers* (sien 11.4.3) deurdat dit fokus op God se aanwysing van Jesus as 'n unieke persoon, met 'n spesifieke taak (die verlossing van sondes), wat Hy aan 'n bepaalde groep (sy volk) moet betoon as deel van God se besondere seën op hulle (vgl. Robbins 2002:16). *Die doel daarvan is om deur die beskrywing van die naamgewing van Jesus sowel 'n eerste uiteensetting van die aard en fokus van Jesus se sending, as 'n rehabilitasie van sy eer, te gee. Dit is daarom nodig om in groter detail op die naamgewing van Jesus te fokus.*

4.4.1 Die naamgewing van Jesus

Die naam van Jesus is die Griekse vorm (Ἰησους) van die Hebreeuse יהושע wat "God is verlossing" beteken het (Hill 1972:79; Hagner 1993:19). Dit was 'n algemene naam wat in Matteus 'n unieke betekenis kry omdat dit enersyds deur God self aan Jesus gegee is (vgl. Neyrey 1998:39, 56 en 100), en andersyds as gevolg van die etimologiese verklaring wat die

⁸⁶ 'n Proposisie in 'n argument kon deur middel van tegniese en nie-tegniese bewyse ondersteun word (*Rhet.* 1.2). Nie-tegniese argumente was bewyse wat nie deur die retorikus self geskep is nie. Dit het wette, getuies, getuienis op die pynbank, antieke gesag, vorige besluite, orakels en wonders ingesluit. Dié bewyse het geen argumentasie benodig om die geldigheid daarvan te verseker nie. Tegniese bewyse het weer op die retorikus se vermoë om logiese bewyse te skep berus (Leeman & Braet 1987:65-66; Mack 1990:39-40).

engel daarvoor deur middel van 'n *enthymeem* in vers 21 gee.⁸⁷ Die *enthymeem* neem toep 28 (die definisie van 'n naam) van Aristoteles se formele topiek (*Rhet.* 2.23.29) as algemene reël en kan sillogisties soos volg weergegee word:

- (i) *Algemene reël*: Die naam Jesus beteken "God verlos".
- (ii) *Spesifieke geval*: Die kind se naam moet Jesus wees (vers 21b).
- (iii) *Gevolgtrekking*: Daarom sal God deur die kind, wat gebore gaan word, sy volk van hulle sonde verlos (vers 21c).

Die etimologiese verklaring van Jesus se eienaam is uiters belangrik aangesien dit nie alleen 'n eerste aanduiding van Jesus se sending gee nie, maar ook die leser elke keer wanneer dit in die narratief van Matteus voorkom (ongeveer 150 keer), herinner aan die unieke taak en eer van Jesus (Burnett 1992:124, Powell 1995:3-4). *Só is die hele Matteusnarratief deurtrek met verwysings na die naam van Jesus, wat as Verlosser sowel mense se sondes vergewe het as wat Hy hulle met God versoen het.* Dit maak dit ook duidelik dat Hy meer as die blote bemiddelaar of verkondiger van God se vergifnis is (sien Neyrey 1998:56, 100). *Hy is ook die bewerker daarvan.* Alhoewel vers 21 moontlik na God as die Subjek van verlossing kan verwys, is dit meer waarskynlik dat dit na Jesus self verwys aangesien die nominatiewe $\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$ emfaties is. Dit beklemtoon daarom die reddende karakter van Jesus self (Davies & Allison 1988:210; Hagner 1993:19; Kupp 1996:58).⁸⁸

Die naamgewing van Jesus het ook ingrypende implikasies vir *Jesus se toegeskryfde eer* gehad. Deur sy naamgewing van Jesus het Josef dit duidelik gemaak dat hy Jesus as sy eie seun aangeneem het (Davies & Allison 1988:208-209). Hy verander daardeur Jesus se toegeskryfde eer van 'n buite-egtelike kind na een wat in sy aangenome familie se toegeskryfde eer deel (Neyrey 1998:16, 36). Josef se aanneming van Jesus as sy eie seun (vers 25) dien as bevestiging dat hy oortuig is deur die *enthymeem* van die engel in vers 20, wat soos volg weergegee kan word:

⁸⁷ Die naamgewing van Jesus herinner sterk aan soortgelyke Ou-Testamentiese aankondigings (bv. Gen 16:11, 17:19; Jes 7:14) (France 1985:78; Davies & Allison 1988:209).

⁸⁸ Sien ook 8:25; 9:21-22, 14:30, 27:42.

- (i) *Algemene reël*: Wie trou met 'n verwagte vrou wat egbreuk gepleeg het, het rede om te vrees omdat hy daardeur beslag lê op 'n ander man se kind (vgl. Malina & Rohrbaugh 1992:26).
- (ii) *Spesifieke geval*: Omdat Maria nie egbreuk gepleeg het nie aangesien die kind deur die Heilige Gees verwek is (vers 20d);
- (iii) *Gevolgtrekking*: hoef Josef nie bang te wees om met Maria te trou nie (vers 20c).⁸⁹

Danksy sy aanneming word Jesus, soos Josef (1:20), 'n *Seun van Dawid* genoem. Daar word nege keer in Matteus na Jesus verwys met die titel die Seun van Dawid. Dit is opvallend dat die titel nooit deur Jesus, of sy dissipels, gebruik word om Hom te benoem nie, maar meestal deur buitelanders wat Hom as die Messias herken as gevolg van sy genesings. Wanneer Jesus wel na die titel verwys (22:41-45) is dit eerder om die ontoereikendheid daarvan uit te lig. Al is dit in wese 'n korrekte titel vir Jesus, is Jesus vir Matteus méér as die Seun van Dawid - Hy is ook *die Seun van God* (France 1989:284-285; Brown 1992:133-135). Hierin speel onder andere die vervullingsstate (1:22; 2:15, 17 en 23) 'n belangrike rol in die uitwysing van Jesus se unieke, Goddelike, herkoms.

4.4.2 Die omskrywing van Jesus se verlossingswerk

Die etimologiese verklaring van Jesus se naam in vers 21 kwalifiseer sy verlossingswerk op 'n dubbele wyse deurdat dit omskryf word as die verlossing van *sy volk van hulle sondes* (τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν).

⁸⁹ Volgens Park (1999:46) is die volgorde van algemene reël, gevolg en spesifieke reël, soos dit in die teks voorkom, 'n voorbeeld van abduktiewe logika. Abduktiewe logika het 'n soortgelyke logiese volgorde as deduktiewe logika (soos bv. teenwoordig in die eerste *enthymem*) met die verskil dat die gevolg en die spesifieke reël omgekeerd is.

4.4.2.1 Die verlossing van hulle sondes (ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν)

Die verwysing na Jesus wat sy volk van hulle *sondes* sal verlos, is 'n belangrike aanduiding dat verlossing in Matteus *eerder moreel-religieus as nasionaal-polities sal wees* deurdat Jesus nie sy volk van hulle vyande sal verlos nie, maar van hulle eie sondes (Nielsen 1982:36; France 1985:78; Bruner 1987:26-27; Davies & Allison 1988:210; Hagner 1993:19; Powell 1995:6). Carter (2000:390) het in 'n sekere mate gelyk wanneer hy daarop wys dat 'n waterdigte onderskeid tussen moreel-religieuse sondes en politieke en ekonomiese sondes nie verantwoord is nie. Die genealogie van Jesus (1:1-17) getuig immers van Israel se geskiedenis wat gekenmerk is deur politieke, seksuele, sosiale en ekonomiese sondes. Dit sou daarom vreemd wees as Jesus slegs redding van morele sondes sou bring en nie ook van politiese sondes nie. Die wyse waarop Jesus sy volk van *hulle sondes* (τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν) sou red, blyk egter nie die politieke bevryding van die Romeine te gewees het nie. In die geval sou dit immers gaan oor die bevryding van die invloed van *ander se sondes* soos oorheersing, uitbuiting en geweldpleging en nie van hulle eie sondes nie.

Sonde (ἁμαρτία) is in wese om God se wil en wet te oortree (Louw & Nida 1988a:773; Powell 1995:7). Sowel sonde self as die gevolg daarvan soos siekte, bring mee dat interpersoonlike verhoudings negatief geraak word (Malina & Rohrbaugh 1992:63). Dit het veroorsaak dat sondaars nie hulle sosiale stand kon handhaaf nie met die gevolg dat hulle dienoooreenkomstig van hulle eer ingeboet het. *Sonde het dus direkte implikasies vir 'n persoon se eer gehad.* Die vergifnis daarvan impliseer daarom ook die herstel van die skuldige party in sy of haar regmatige plek in die samelewing na aanleiding van hulle toegeskryfde eer (Malina & Rohrbaugh 1992:63).

Binne die Vroegjodedom het versoening en vergifnis op 'n *nasionale*, korporatiewe vlak, sowel as 'n *interpersoonlike vlak* gefunksioneer (Wright 1996:272-273). Israel se verstaan van die ballingskap as die straf op haar sonde het vir die Jode (Wright 1992b:268-279) naamlik geïmpliseer dat die vergifnis van sondes ook die *herstel van Israel* as soewereine verbondsvolk sou meebring (vgl. Jer 33:4-11 en Jes 40:1-2). Die Romeinse besetting van Israel het daarom per implikasie beteken dat Israel se sondes nog nie vergewe was nie aangesien hulle nie as soewereine nasie herstel was nie. Die toedrag van sake het vir Israel op

niks anders neergekom as die *voortsetting van hul ballingskap* nie (Wright 1992b:268-269, 271-273; 1996:268-272). Tekste soos Ps. Sal. 17-18 dui daarop dat daar 'n lewendige verwagting onder die Jode was dat God sou ingryp in hulle geskiedenis (Hagner 1993:46) en Israel polities sou herstel as soewereine nasie (Carson 1985:100). Die Jode se geloof in die een God wat hulle uitverkies het om as sy volk, volgens sy wet in die beloofde land te woon, het die grondslag gevorm van die begeerte na nasionale vergifnis én herstel deur God. *Vergifnis het dus ook die politieke herstel van Israel veronderstel.*

Dit sou egter 'n fout wees om die Jode se verwagting van vergifnis net tot *politieke herstel* te beperk. Luz (1989:121) wys byvoorbeeld op Joodse tekste (bv. Ps. Sal. 17:22-25; 1 Hen 62:2; 69:27-29) wat melding maak daarvan dat die Messias Israel se sondes sal verwyder en dat Hy haar sal reinig vir oordeel, maar nie dat Hy sonde sal vergewe nie (so ook Hill 1972:79; France 1985:166). France weer (1985:78) beskou die verlossing van sonde wel as 'n bepaalde element van die Ou-Testamentiese hoop (bv. Jes 53; Jer 31:31-34 en Eseg 36:24-31), asook latere Messiaanse verwagtinge (bv. Ps. Sal. 17:28-29, 41), maar nie as 'n dominante een nie. Hoe ook al, die verwagting dat Israel van haar sondes gereinig sal word, was 'n integrale deel van die volk se verwagting.

Naas die eskatologiese verwagting dat God Israel as volk sal vergewe en herstel (Wright 1992b:272) was daar ook die verwagting dat die *heidene* hulle tot God sou bekeer (Sanders 1985:106). Die vergifnis van alle sondaars sou een van die tekens van die teenwoordigheid van die eskaton wees (Sanders 1985:157). Israel se verwagting van God se vergifnis was daarom nie net tot hulleself beperk nie.

Jesus se oproep tot bekering, en sy aankondiging dat God se koninkryk naby gekom het (4:17), sou in die lig van bogenoemde vir talle Jode duidelike nasionale en politiese implikasies hê. Jesus se aankondiging van God se koninkryk, *wat nie die vernietiging van die Romeine ingesluit het nie*, het daarom besliste nasionale en politiese implikasies gehad (net soos Jesus se verstaan van wie die volk van God is) deurdat dit 'n bepaalde politieke *status quo*, wat vir die Jode onaanvaarbaar was, sou voortsit. Jesus se radikale siening dat God se koninkryk nie bevryding nie, maar eerder oorvloediger onderdanigheid aan die Romeinse Ryk sou vereis (vgl. 5:40-41), sou vir die deursnee Jood polities doodgewoon ondenkbaar gewees het (Wright 1996:465).

4.4.2.2 Die redding van sy volk (τὸν λαὸν αὐτοῦ)

Volgens Matteus is Jesus se sending verder as om *sy volk* (τὸν λαὸν αὐτοῦ) van hulle sondes te red. Dit is oënskynlik nie om die ganse mensdom van hulle sondes te red nie, maar net sy volk (Powell 1995:5). Dit is daarom 'n kritiese vraag wie *die volk* (ὁ Λαός) van Jesus in Matteus is.

Volgens Luz (1989:121) dui ὁ λαός gewoonlik in Matteus op die etniese Israel, die Ou-Testamentiese volk van God (so ook Nielsen 1982:36). In die lig van Matteus se uiteensetting van Jesus se toegeskryfde eer as die Seun van Dawid en Abraham in sy genealogie, blyk dit logies te wees dat die ander afstammelinge van Abraham en Dawid, te wete Israel, Jesus se volk is (Kupp 1996:61). Die saak is egter nie so eenvoudig indien vers 21 binne *die intratekstuele konteks* van die hele proloog beskou word nie. Matteus 2:1-12 vermeld dat terwyl Herodes met die medewerking van die priesterhoofde en die skrifgeleerdes van die volk (πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς τοῦ λαοῦ) Jesus wou laat doodmaak (2:3-5), heidene Hom kom aanbid het (2:1-5). Verder bevat die genealogie van Jesus (1:1-17) ook verwysings na vroue wat nie etniese Israeliete was nie, wat daarop dui dat God se volk ook in die verlede enkele nie-Jode bevat het (France 1989:73-74; Hanson & Oakman 1998:55-57). *Die intratekstuele plasing van vers 21 in die proloog maak die identiteit van die volk van Jesus dus 'n ope vraag, wat om die inagneming van die hele Matteusevangelie vra* (Kupp 1996:61).

Indien die Matteusevangelie as narratiewe geheel in ag geneem word wil dit voorkom asof Jesus (15:24), en die dissipels (10:5b-6, 23), se sending aanvanklik net tot die etniese Israel beperk was, maar dat dit na Jesus se opstanding eksplisiet uitgebrei is om alle nasies in te sluit (28:18-20) (Martin 1981:99; Davies & Allison 1988:210; Na 1998:155). Dié verbreding van wie die fokus van Jesus se sending was, word in Matteus deur die verklarings dat Hy die lig vir die heidene sal wees (4:15-16 en 12:18-21), die voorbeeld van heidene wat met geloof reageer op Jesus (8:10-11; 15:28), en Jesus se belofte dat die Evangelie aan alle nasies verkondig sal word (24:14) geantisipeer.

Die volk waarna Jesus in vers 21 verwys mag daarom nie net tot die Ou-Testamentiese volk beperk word nie aangesien dit uiteindelik ook nie-Jode ingesluit het (vgl. Bruner 1987:26; Brown 1992:131; Hagner 1993:19-20). Vir Matteus is almal wat aan Jesus behoort, ongeag hulle etniese afkoms, sy volk. Etniese Jode word ook daarmee gekonfronteer dat verlossing in Jesus lê, en nie in hulle herkoms nie (France 1989:229). Combrink (1991:23) wys in die verband daarop dat λαός algaande 'n negatiewe begrip in Matteus word (vgl. 27:25), en dat in 21:43 daar na die "nuwe" volk van God met die begrip ἔθνος, wat gewoonlik op die heidene gedui het, verwys word.

Die afwysing van die nasionale en politieke bevryding van Israel as die doel van Jesus se sending beteken nie dat die vergifnis en verlossing van sondes daarom in 'n *a-historiese, individualistiese sin* verstaan moet word nie (Wright 1996:268). Die eerste-eeuse diadiese persoonlikhede⁹⁰ het immers 'n gemeenskaplike vergifnis en versoening vereis en nie *bloot vergifnis as 'n soort individualistiese, innerlike vrede nie*. Dit is om die rede dat Jesus 'n *nuwe gemeenskap van vergeefdes* byeenroep (die ἐκκλησία) wat in hulle optrede teenoor mekaar gestalte moes gee aan die vergifnis en versoening wat hulle van God ontvang het.

4.4.2.3 Die wyse waarop Jesus sy volk van hulle sondes sal verlos

Die proloog van Matteus vermeld nie eksplisiet op watter wyse Jesus sy volk van hulle sondes sal red nie (Bruner 1987:28). Die *intratekstuele ooreenkoms* tussen εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν in 26:28 en σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν in vers 21 maak dit egter

⁹⁰ Die Westerse selfonderhoudende individu is vreemd aan die Nuwe Testament. Die *eerste-eeuse persoonlikheid* was eerder diadies van aard deurdat dit bepaal is deur die opinie van ander (Robbins 1996b:77-78; Malina 1996a:45-46). Om dié rede is die sentrale waardes in die gemeenskap die van eer (my posisie teenoor ander) en skaamte (my bewussyn van ander se siening van my). Die verhouding tussen die individu en die groep, en besonder die groep se verwagting van die individu, is daarom belangrik vir die sinvolle bestaan van die individu. 'n Persoon se gewete (wat sy handelinge bepaal) word nêrens in die Nuwe Testament omskryf as 'n persoonlike en interne toestand of gevoel nie, maar eerder as die kultureel gemeenskaplike bewussyn van 'n bepaalde groep. Die belang hiervan vir die studie is dat vergifnis nie in Matteus as 'n blote individualistiese, innerlike vrede, sonder die meegaande versoening met die naaste verstaan is nie. Konflik en onvrede tussen twee lede van die kerk sou die hele geloofsgemeenskap raak. Dit is daarom nie vreemd dat die hele plaaslike kerk 'n rol te speel het in die bewerkstelling van versoening tussen twee broers nie (18:15-20).

waarskynlik dat die dood van Jesus reeds hier vir Matteus in gedagte is (Davies & Allison 1988:210; Hagner 1993:19; kontra Luomanen 1998:225-226).⁹¹

4.4.3 God se genadige teenwoordigheid deur Jesus

In vers 23 vermeld Matteus dat daar ook 'n tweede naam, naamlik Ἐμμανουήλ, aan Jesus gegee is. Die vers is 'n *intertekstuele rekonfigurasië*⁹² van Jes 7:14 in die LXX (Hill 1972:79; France 1985:78; Luz 1989:116; Hagner 1993:19). Die *historiese intertekstuur* van Jes 7:14 was waarskynlik die voorspelling van die geboorte van Hiskia tydens die heerskappy van Agas in 734 v.C. (sien Jes 7:14-17) (France 1985:79; Brown 1992:147-148; Hagner 1993:20; Kupp 1996:163). Deur die *intertekstuele rekonfigurasië* van die voorspelling van Hiskia se geboorte in Jes 7:14 gee Matteus dit 'n nuwe, oortreffende, betekenis.⁹³ Waar die Immanuel van Jesaja bloot 'n simbool van God se verlossing was⁹⁴ wat deur 'n militêre oorwinning sou kom, is Jesus meer as 'n simbool van God se teenwoordigheid en verlossing. As die een wat gebore sal word sou Jesus God se verlossende teenwoordigheid in die geskiedenis beliggaam (Hill 1972:80; Nielsen 1982:39; Hagner 1993:22; Kupp 1996:169). Matteus se Immanuel is die persoonlike agent deur wie God se belofte van verlossing vervul sal word.

⁹¹ Sien 11.4 vir 'n bespreking van Luomanen (1998:224-226) se kritiek op dié aanname.

⁹² *Intertekstuele rekonfigurasië* is die plasing en herstrukturering van 'n verhaal of episode binne 'n nuwe interpretasiekader (Robbins 1994a:180), sodat dit die vorige voorkoms daarvan oortref in betekenis (Robbins 1996b:50). Referensie, opsommende aanhalings en rekontekstualisering mag in die konteks van rekonfigurasië teenwoordig wees (Robbins 1994c:86).

⁹³ Die nuwe oortreffende betekenis, of te wel die *sensus plenior* van die teks, het tesame met 'n soortgelyke verstaan van tekste soos Jes 8:8-10 die grondslag gelê vir 'n bepaalde Messiaanse verwagting in Jesaja (France 1985:79; Hagner 1993:20). In tien aanhalings van die Ou Testament (1:22-23; 2:15, 17-18, 23b; 4:14-16; 8:17; 12:17-21; 13:35; 21:4-5 en 27:9-10) wys Matteus daarop dat die tekste vervul is (πληροῦν) deur Jesus. Die aangehaalde tekste was nie almal in hulle oorspronklike konteks noodwendig voorspellings oor die toekoms nie (Hagner 1993:lv-lvii). Matteus beskou egter Jesus se optrede as die vervulling van die tekste in die mate dat Hy die *sensus plenior* (die dieper betekenis daarvan), wat eers in die lig van latere openbarings bekend geword het, gerealiseer het (Hagner 1993:lvi). Sodoende maak die vervullingsstate dit duidelik dat Jesus die langverwagte Messias is (Hagner 1993:22).

⁹⁴ In Jes 7:1-25 het die kind wat gebore sou word in werklikheid 'n *gemengde betekenis*. Die kind se naam getuig wel van die verlossing van Juda deur God, maar ook van God se oordeel oor Agas en sy volk as gevolg van sy negatiewe houding (Kupp 1996:166). Die aankondiging van die geboorte van die kind bring dus sowel hoop as oordeel in Jesaja.

Ἐμμανουήλ is dus in Matteus nóg Jesus se naam (France 1985:79), nóg 'n titel. Dit is eerder 'n beskrywing van Jesus se taak (France 1985:79; Luz 1989:121; Hagner 1993:21) en persoon (France 1985:80).⁹⁵ Jesus word daardeur aangewys as die unieke bemiddelaar van God se koninkryk wat nie alleen vir Israel tydelik van haar vyande verlos nie, maar vir ewig van al haar sondes.

Die gemeenskaplike *intertekstuele verwysing* na Jes 7:14, tesame met die intratekstuele parallelle tussen verse 21, 23 en 25 (sien 4.3), dui daarop dat die twee name vir die kind wat gebore gaan word, wedersyds van mekaar afhanklik is vir hulle betekenis (Kupp 1996:57).⁹⁶ As *Verlosser* (die etimologie van Ἰησοῦς) sal Jesus sy volk van hulle sondes verlos wat skeiding tussen hulle en God gebring het (France 1985:79-80), sodat hulle weer *as versoendes kan leef in God se teenwoordigheid* (die betekenis van Ἐμμανουήλ).

Die verwysing na Jesus as Immanuel in vers 23, en Jesus se slotversekering aan die dissipels dat Hy met hulle sal wees tot die voleinding (28:20), vorm in Matteus 'n *inclusio* waarbinne die hele Evangelie gelees moet word (Luz 1989:122; Kupp 1996:173). Die realiteit dat in Jesus, God met mense is, is dus nie alleen die begin van Jesus se bediening in Matteus nie, maar ook die resultaat en doel daarvan (Na 1998:84).

4.5 SAMEVATTING (1:18-25)

(i) Die belangrikheid van die motiewe van vergifnis en versoening in Matteus, word deur die uitspel van Jesus se rol as verlosser van sy volk van hulle sondes reg aan die begin van die Matteusevangelie bevestig. *Die motiewe van versoening en vergifnis is in die genealogie van Jesus (1:1-17), die etimologie van sy naam, die bekendmaking van sy rol as bemiddelaar van God se vergifnis, en in sy beliggaming van God se genadige teenwoordigheid aanwesig.*

⁹⁵ Ander verwysings na *God-met-ons* is 17:17; 18:20 en 26:29 (Luz 1989:121). Sien ook 8:23-7; 10:41-42; 12:6; 14:22-33; 25:31-46 (Kupp 1996:175).

⁹⁶ Die feit dat die betekenis van die eienaam Ἰησοῦς etimologies verklaar is, en Ἐμμανουήλ vertaal is, beklemtoon die belangrikheid van beide (vgl. Luz 1989:121). Die enigste ander vertalings in Matteus is te vinde in 27:33 en 46 (France 1985:80).

(ii) Die proloog van Matteus maak dit duidelik dat die verlossing wat God deur Jesus sal bewerk, eerder van hulle sondes is, as die verwagte nasionaal-politiese herstel van Israel (1:21). Volgens Sanders (1985:108) is dit juis die relatiewe afwesigheid van die gedagte van die kollektiewe, nasionale bekering van Israel met die eskaton by Jesus wat vreemd is in die lig van die prominensie wat dit in Joodse literatuur geniet het.

(iii) Die bekendmaking dat Jesus sy volk van hulle sondes sal verlos maak dit duidelik dat Hy nie in Matteus bloot 'n soort individualistiese vergifnis en innerlike vrede bring nie, maar eerder 'n gemeenskaplike vergifnis en versoening wat gestalte vind in 'n nuwe gemeenskap van vergeefdes (die ἐκκλησία).

(iv) Jesus kom volgens 1:21 om sy volk van hulle sondes te red - nie van hulle politieke vyande nie. Soos aangetoon is die volk ook nie noodwendig sinoniem met die historiese etniese Israel nie, maar dui dit eerder op almal wat in geloof op Jesus se koms sou reageer (sien 4.4.2.2). *Vergifnis het daarom wel 'n kollektiewe dimensie, maar nie noodwendig 'n polities-nasionalistiese nóg 'n etnies-partikularistiese een nie.*

(v) Die uiteensetting van Jesus se toegeskryfde eer in die proloog besweer moontlike kritiek op sy eer wat Hom kon diskrediteer as die eerbare en regverdige wat sy bloed vir sondaars gegee het.

(vi) Jesus beskik as bemiddelaar van sy hemelse weldoener se guns oor 'n unieke rol en eer in Matteus. *Hy is in 'n bepaalde sin ook méér as die bemiddelaar van God se vergifnis, versoening en verlossing deurdat Hy die beliggaming en bewerker daarvan is.* Die etimologie van Jesus se naam herinner aan dié rol van Jesus oral waar dit in die Matteusnarratief voorkom.

HOOFTUK 5 - VERGIFNIS EN VERSOENING IN DIE INLEIDING TOT JESUS SE BEDIENING (3:1-4:16)

5.1 INLEIDING

Matteus 3:1 tot 4:16 dien as 'n **inleiding** tot Jesus se openbare bediening in Matteus (vgl. France 1985:68; Luz 1989:100).⁹⁷ In die inleiding is dit veral **die optrede van Johannes die Doper** in die wildernis van Judea (3:1-12), wat Jesus s'n voorafgegaan het (Hagner 1993:47), wat om twee redes belangrik vir die verstaan van die motiewe van vergifnis en versoening in Matteus is.

● *Eerstens dui dit daarop dat Jesus nie die enigste bemiddelaar van God se koninkryk in Matteus is nie* (vgl. 3:2 en 4:17). Dit is daarom nodig om uit te klaar wie van Jesus of Johannes die ware bemiddelaar van God se vergifnis en versoening is. Die wye erkenning wat Johannes se publieke optrede ontvang het (3:5-6), het immers in die agonistiese kultuur⁹⁸ van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld op 'n outomatiese uitdaging van die toegeskryfde eer van Jesus, as bemiddelaar van God, neergekom.

● *Tweedens stel dit van die gevestigde bemiddelaars van God in die Vroegjodedom, die Sadduseërs en die Fariseërs, bekend.* Johannes se skerp etikettering van hulle (3:7-10) dien as 'n aanduiding vir die leser dat konflik met die geestelike elite van die Vroegjodedom, oor wie werklik God se versoening en vergifnis bemiddel, onvermydelik in Matteus is.

⁹⁷ Dit word as afgegrens van die proloog geneem omdat dit 'n veel later stadium van Jesus se lewe verteenwoordig (Davies & Allison 1988:287). Sien ook die bespreking by 3.3.2.1-2 en 5.3.

⁹⁸ Die Mediterreense wêreld was 'n *agonistiese kultuur* waarin alle sosiale interaksies as 'n uitdaging van 'n ander se eer gesien is (Malina 1981:32-33; Robbins 1996b:80-81). Uitdagings kon verbaal of deur simboliese handeling plaasvind (Moxnes 1993:168). Negatiewe uitdagings het nie alleen uit beledigings en dreigemente bestaan nie, maar selfs fisiese geweld. Uitdagings kon ook positief deur byvoorbeeld die gee van 'n kompliment of geskenk, of selfs 'n versoek om hulp, geskied het (Malina 1993a:35-37; Esler 1994:28).

5.2 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 3:1-4:16

| | |
|--|-----------------|
| Die Inleiding tot Jesus se bediening | 3:1-4:16 |
| a. Die optrede van Johannes die Doper | 3:1-12 |
| b. Die doop van Jesus | 3:13-17 |
| c. Die versoeking van Jesus deur 'n alternatiewe weldoener | 4:1-11 |
| d. Die begin van Jesus se openbare optrede | 4:12-16 |

Johannes se eerste openbare optrede (3:1-12) bestaan uit die aankondiging van God se naderende oordeel oor Israel (3:7-10), 'n radikale oproep tot bekering (3:2 en 8), die doop van bekeerlinge (3:11) en die uitwysing van die een wat na hom sou kom (3:3, 11-12). **Die doop van Jesus** (3:13-17) maak bekend hoe die mees verhoogde persoon in die kosmos, God self, vir Jesus as sy Seun uitgewys het deur sy goeie guns teenoor Hom te betuig (3:16-17) (vgl. Neyrey 1998:38, 40). Só ontvang Jesus in 3:17 die hoogste denkbare toegeskryfde eer van God as sy geliefde Seun in wie Hy 'n welbehag het (Malina & Rohrbaugh 1996:40). Jesus se besondere toegeskryfde eer as die unieke bemiddelaar van God (Neyrey 1998:39), wat reeds in die proloog bekendgemaak is, word sodoende in die inleiding bevestig. Met sy weerstaan van **die versoeking deur die duiwel** (4:1-11), wat homself as 'n alternatiewe weldoener voorgedoen het, het Jesus nóg meer eer verwerf deur nie alleen te weier om sy mag tot sy eie voordeel te gebruik nie, maar ook deur getrou te bly aan sy hemelse weldoener (Neyrey 1998:110). Jesus se verworwe eer op grond van sy daad sluit dus aan by sy toegeskryfde eer. In die slotperikope (4:12-16) word **Jesus se eerste optrede** beskryf waarin Hy onttrek na Galilea na die arrestasie van Johannes. In lyn met die suggestie van die proloog dat terwyl die Joodse leiers Jesus sou verwerp (soos die geval met Johannes), die heidene in Hom sou glo, beskryf Matteus Galilea as die plek van die heidene (Γαλιλαία τῶν ἔθνων) in vers 15.

Die *intratekstuur* van die inleiding tot Jesus se bediening in Matteus het 'n *chiastiese struktuur* deurdat die binneste twee perikope (b en c) 'n gemeenskaplike tema het (onderskeidelik die toegeskryfde en verworwe eer van Jesus as Seun van God), terwyl die buitenste twee perikope (a en d), wat Johannes en Jesus se eerste openbare optredes in Matteus beskryf, met mekaar ooreenstem deurdat beide sowel 'n geografiese verwysing as 'n Skrifaaanhaling bevat (vgl. Luz 1989:164). Dié *intratekstuele chiastiese koppeling* van die bediening van Johannes met die van Jesus in die inleiding, maak dit duidelik dat hulle bedienings in Matteus in die lig van mekaar s'n verstaan moet word. *Ten einde daarom helderheid te verkry oor die onderskeie*

rolle van Johannes en Jesus as bemiddelaars van God se vergifnis en versoening, is dit nodig om eers duidelikheid oor die verhouding tussen die twee in Matteus te verkry.

5.2.1 Die verhouding tussen Jesus en Johannes die Doper

Ten opsigte van die verhouding tussen Jesus en Johannes is drie aspekte daarvan van belang:

- Johannes die Doper is in woord en daad die *voorbereider vir Jesus* in Matteus. Hy is Elia-*redivivus* (11:14 en 17:11-13) wat gestuur is om die volk van Israel voor te berei (3:3, 11-12 en 11:10) vir hulle ontmoeting met die komende Messias (Webb 1991:57). Só antisipeer Johannes se oproep tot bekering Jesus s'n (vgl. die ooreenkoms tussen 3:2 en 4:17), terwyl sy doop in die Jordaan⁹⁹ die dopelinge vir die bediening van Jesus voorberei het (Davies & Allison 1988:289).
- Johannes is te alle tye (sien 3:11-12, 14) *ondergeskik aan Jesus* deurdat Hy as voorbereider vir Jesus nie sy gelyke is nie (Davies & Allison 1988:289).
- Daar is duidelike *ooreenkomste* tussen Jesus en Johannes, maar ook besliste *verskille* (Jeremias 1971:49). Die belangrikste ooreenkomste tussen Jesus en Johannes is ten opsigte van hulle boodskap (vgl. 3:2 met 4:17, 3:7 met beide 12:34 en 23:33, en 3:10 met 7:19) (Davies & Allison 1988:289; Hagner 1993:46; France 1994:96). Hulle word ook deur dieselfde werkwoord (παράγινωμαι) bekendgestel in 3:1 en 13 (Luz 1989:166; Gundry 1992:42). Beide word verder geopponeer deur die Fariseërs en die Sadduseërs (vgl. 3:7-10 met 12:34 en 23:33), vra om bekering (11:16-19) en tree met die gesag van die hemel op (21:23-32). Al twee word as profete beskou (11:9; 14:5; 21:11, 26 en 46), en word verwerp om soos misdadigers tereggestel te word (14:1-12 en 26-27), waarna hulle deur hul dissipels begrawe word (14:12; 27:57-61) (Davies & Allison 1988:289; Van Aarde 1994:75). Daar is egter ook verskille tussen Jesus en Johannes. Jeremias (1971:49) wys daarop dat Jesus met

⁹⁹ Die verwysing na die feit dat Johannes mense in die Jordaan gedoop het is moontlik 'n *intertekstuele eggo* na die Joodse assosiasie (sien Apk. Mos. 29:11-23; Sib. Or. 4:165-167; Test. Lev. 2.3B2) van die onderdompeling in lopende water met die opregte begeerte na vergifnis en reiniging (Webb 1991:181-182).

sondaars omgegaan het, terwyl Johannes 'n askeet was. Johannes verkondig verder oordeel, terwyl Jesus die koms van die koninkryk van die hemele verkondig het. Waar Johannes in die teken van die verwagting van God se koninkryk optree, tree Jesus op as die vervulling daarvan.

Die voorafgaande maak dit duidelik dat die kontinuïteit tussen Jesus en Johannes se bedienings sterker as die diskontinuïteit tussen hulle is (France 1994:97). *Daar kan daarom verwag word dat daar in Matteus belangrike ooreenkomste tussen Johannes en Jesus se bediening van vergifnis sal wees, maar dat Johannes s'n 'n ondergeskikte en voorbereidende karakter sal hê. Dit maak dit ook duidelik dat indien Johannes 'n negatiewe respons van die geestelike elite¹⁰⁰ van die Vroegjodedom ontvang het, Jesus 'n soortgelyke reaksie sal ontvang.* In die interpretasie van die optrede van Johannes die Doper (3:1-12) sal vervolgens op die **intra-** (5.3), **argumentatiewe** (5.4), **geskrewe** (5.6), **sosiale en kulturele** (5.5) **intertekstuur** daarvan gefokus word.

5.3 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 3:1-12

Narratio

¹ Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας ² [καὶ] λέγων· μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

Enthymeem en aanhaling van die Ou Testament

³ οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

Narratio

⁴ αὐτὸς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶχεν τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ τριχῶν καμήλου καὶ ζώνην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ, ἡ δὲ τροφή ἦν αὐτοῦ ἀκρίδες καὶ μέλι ἄγριον.

⁵ Τότε ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου, ⁶ καὶ ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ὑπ' αὐτοῦ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.

Chreia

⁷ Ἰδὼν δὲ πολλοὺς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς· γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;

¹⁰⁰ Die geestelike elite van die Vroegjodedom bestaan in Matteus uit die priesters en Leviëte, skrifgeleerdes, Fariseërs en Sadduseërs (Carter 2000:392).

Tese

⁸ ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας

Weerlegging van die geantisipeerde antwoord deur 'n *enthymem*

⁹ καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ.

Argument vanuit die teenoorgestelde

λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.

Analogie

¹⁰ ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιῶν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.

Slotsom (Waarskuwing)

¹¹ Ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν, ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί·

Analogie

¹² οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἄλωνα αὐτοῦ καὶ συνάξει τὸν σίτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστω.

(vgl. Mack 1990:86)

Die temporele aanwysing in vers 1 ('Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις), en die verandering van subjek (van Jesus na Johannes), grens die begin van die perikoop van die voorafgaande af (vgl. Davies en Allison 1988:287), terwyl die terugverandering van subjek (van Johannes weer na Jesus) in vers 13 dit weer van die daaropvolgende onderskei.

Die begin van die perikoop (3:1-6) word deur die struktuurmerkers Ἰωάννης (3:1,4), τῷ Ἰορδάνῃ (3:5-6) en Ἰουδαία (3:1-5), wat elkeen 'n enkele keer herhaal word, en die middel (3:7-10) deur die herhaling van καρπὸν (3:8 en 10) aangedui.

Die belangrikste struktuurmerkers in die hele perikoop is die verwysings na "doop" (βάπτισμα en variante in verse 1, 6, 7 en 11), "vuur" (πῦρ in verse 10,11 en 12) en "bekering" (μετανοέω en variante) in verse 2, 8 en 11 (Luz 1989:165). Hierdie drie merkers bind **die begin** (3:1-6), **middel** (3:7-10) en **slot** (3:11-12) van die perikoop aanmekaar.

5.4 DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 3:1-12

Die retoriese eenheid is 'n *profetiese diskoers* (sien 11.4.3) wat op twee spesiale mense (Johannes en Jesus) fokus wat deur God verkies is om sy geregtigheid in die sfeer van die geskiedenis aan te kondig (Robbins 2002:16). Die onderliggende gedagte is dat diegene wat God in die verlede verkies het om dit te doen (die Fariseërs en die Sadduseërs) nie hulle roeping gestand gedoen het nie (3:7-9) met die gevolg dat God ander persone (Johannes en Jesus) as leiers verkies het om mense tot dade van geregtigheid te roep. Kenmerkend van 'n profetiese diskoers korreleer God se seën of straf van mense daarmee of hulle onderskeidelik dade van geregtigheid óf ongeregtigheid verrig het (3:10-12).

In die **begin** van die retoriese eenheid (verse 1 tot 6) argumenteer Matteus dat Johannes Elia-*redivivus* is wat die weg vir die komende Messias voorberei. Die argument word deur tegniese bewyse (twee *enthymeme*) en 'n nie-tegniese bewys (die aanhaling van die Ou Testament as 'n antieke bron van gesag) in verse 2 tot 3 gestaaf. In die **middelste deel** stel Matteus (verse 7 tot 10) die onderliggende tese van Johannes se prediking bekend, naamlik dat opregte bekering dade vereis wat daarby pas (vers 8). Dié tese word ondersteun deur 'n weerlegging van die geantisipeerde antwoord daarop deur middel van 'n *enthymem* (vers 9a), asook 'n argument vanuit die teenoorgestelde (vers 9b) en 'n analogie uit die alledaagse lewe (vers 10). In die **slot** van die retoriese eenheid (verse 11 tot 12) volg 'n waarskuwing oor die werk van die komende Messias.

5.4.1 Johannes die Doper as Elia-*redivivus*

Die retoriese eenheid begin met 'n *narratio* wat die gesitueerdheid en inhoud van Johannes die Doper se prediking weergee (3:1-2). Johannes die Doper word daarna in vers 3 deur 'n *intertekstuele rekonfigurasië*¹⁰¹ van Jes 40:3, en verskeie *intertekstuele eggo's*, onderskeidelik

¹⁰¹ Dié aanhaling van Jes 40:3 is 'n voorbeeld van die *intertekstuele rekonfigurasië* van 'n opsommende aanhaling uit die LXX deurdat dit in 'n nuwe interpretasiekader funksioneer wat die vorige voorkoms daarvan oortref in betekenis (Robbins 1994a:180; 1994c:86; 1996b:50). Matteus haal die LXX hier byna verbatim aan deur middel van 'n *peshet*-formule. Hy verander egter οὗτος γάρ ἐστιν ("hierdie is die een") van die LXX na αὐτοῦ ("sy") (Nielsen 1982:59; Carson 1985:101; Hagner 1993:48). Aanvanklik het Jes 40:3 gedui op die terugkeer

met spesifieke Ou-Testamentiese profesieë en Elia verbind.¹⁰² Vir Matteus staan Johannes die Doper dus nie alleen in die tradisie van die Ou-Testamentiese profete wat Israel opgeroep het om haar weer tot God te bekeer nie (vgl. Sef 1:15; Amos 9:11; Sag 12:3-4; Jes 10:20)¹⁰³ (Nielsen 1982:57; Morris 1992:52), maar is hy ook Elia-*redivivus* wat die weg vir die Messias sou voorberei. Hy staaf die aanname deur middel van 'n *enthymeem* in vers 2, asook 'n tweede een in vers 3 wat van abduktiewe logika gebruik maak (d.w.s. algemene reël, gevolg en dan spesifieke geval) wat soos volg weergegee kan word:

Eerste enthymeem

- (i) *Algemene reël*: As die koninkryk van die hemele het naby is, moet mense hulle bekeer.
- (ii) *Spesifieke geval*: Die koninkryk van die hemele het naby gekom (vers 2).
- (iii) *Gevolgtrekking*: Daarom moet mense hulle bekeer.

Tweede enthymeem

- (i) *Algemene reël* (deur Jes 40:3 verskaf): Elia-*redivivus* sal die weg vir die Messias voorberei (vers 3).
- (iii) *Gevolgtrekking (insig)*: Johannes berei die weg vir die Messias voor.
- (ii) *Spesifieke geval*: Mense moet hulleself bekeer want die koninkryk van die hemele het naby gekom (vers 2).

In verse 4 tot 6 hervat die *narratio* van Johannes se doopbediening. Vers 4 versterk die beeld van Johannes as Elia-*redivivus*, terwyl verse 5 tot 6 die publieke aanvaarding van Johannes se oproep tot bekering op 'n hiperboliese wyse¹⁰⁴ weergee (Τότε ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν

van Israel vanuit hul ballingskap in Babilonië (France 1985:91; Gundry 1992:44-55; Hagner 1993:48). In die koms van Jesus ontvang dit hier 'n oortreffende betekenis (France 1985:91).

¹⁰² Die beskrywing van Johannes se klere (vgl. 2 Kon 1:8) en optrede in die woestyn (vgl. 1 Kon 17:3; 19:3-18; 2 Kon 2:1-12) is 'n *intertekstuele eggo* wat die figuur van Elia in herinnering roep (France 1985:91; Davies & Allison 1988:291, 295-296; Luz 1989:168; Hagner 1993:48) en hom identifiseer as iemand wat aan die rand van die samelewing leef (Neyrey 1998:63).

¹⁰³ Bekering was ten tye van Johannes se optrede 'n sentrale begrip in die Vroegjodedom. Sommige het dit as 'n herhaalde proses van die betoning van berou, deur rituele soos om te vas en te rou, gesien (Webb 1991:184). By die profete dui dit egter op die radikale, eenmalige, terugkeer tot verbondstrou deur die afgedwaalde volk in die lig van God se komende oordeel (France 1985:90; Webb 1991:184-185).

¹⁰⁴ Volgens 11:16 tot 19 het nie almal positief op Johannes se oproep gereageer nie.

Ἱεροσόλυμα καὶ πάντα ἡ Ἰουδαία καὶ πάντα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου) (vgl. Webb 1991:172; Hagner 1993:49).

Die identifisering van Johannes met Elia as die wegbereider vir die komende Messias, waarvan die Ou Testament getuig het, het die implikasie dat hy voortaan met gesag uitsprake oor Jesus se bediening en identiteit in Matteus kan maak. Matteus skets dus vir Johannes as die God-gesanksioneerde bekendsteller van Jesus in sy Evangelie.

5.4.2 Johannes se uitdaging van die bemiddelaars van vergifnis en versoening in die Vroegjodedom

Die tweede deel van die retoriese eenheid word ingelei deur 'n *chreia* in vers 7. Die *chreia* is 'n uiters negatiewe etikettering van Johannes se opponente wat na hulle herkoms verwys (γεννήματα ἐχιδνῶν) (Malina & Neyrey 1988:152), en was 'n direkte publieke uitdaging van hulle toegeskryfde eer (Malina & Rohrbaugh 1996:38). *Die skerpheid van Johannes se uitdaging moet gesien word in die lig van die hele Matteusevangelie se aanklag teen die geestelike elite van die Vroegjodedom dat hulle nie toegang tot God bemiddel het nie, maar eerder geblokkeer het* (vgl. Moxnes 1991:255-256). Die Fariseërs en die Sadduseërs, as verteenwoordigers van die geestelike elite, moes deur onderskeidelik die uitleg van die wet en die tempelkultus toegang tot God se vergifnis en versoening in die Vroegjodedom bemiddel het (Van Eck 1995:174). In plaas daarvan dat hulle aan die volk God se vergifnis, versoening en genesing deurgegee het, het hulle dit egter eerder beveg en geblokkeer waar hulle kon (vgl. 9:1-8, 9-13, 12:22-32 en 21:14-17). Vers 7 skep die indruk dat die Fariseërs en die Sadduseërs nie na Johannes gegaan het om hulleself te laat doop nie, maar eerder om te gaan kyk waarmee Johannes besig is (Davies & Allison 1988:304; Webb 1991:178; Hagner 1993:49).¹⁰⁵ Die positiewe reaksie van mense op Johannes se oproep tot bekering was immers 'n uitdaging van hulle eksklusiewe posisie as bemiddelaars van God se vergifnis.

¹⁰⁵ Dit is die mees aanvaarbare wyse om die voorsetsel ἐπὶ in die frase ἐρχομένων ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ te verstaan (Webb 1991:57).

Johannes sit in vers 7 se laaste deel sy aanval op die verteenwoordigers van die geestelike elite voort deur hulle daarvan te beskuldig dat hulle van God se oordeel vlug (ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς). Vir Johannes is Israel, en haar leiers, nie die objek van God se verlossing nie, maar van sy oordeel. Die oordeel van God verwys na die satisfaksie (of te wel wraak) wat Hy, as eerbare weldoener, moet ontvang wanneer sy eer deur die optrede van ander in die openbaar geskend is. Die motief om wraak te neem het in die Ou Testament meestal die *positiewe* konnotasie van 'n toepaslike aksie deur mense of God in reaksie op onreg wat teenoor hulle gepleeg is (vgl. Jes 1:24; 59:15-19; Eseg 25:13-14; Jer 15:15). Num 35:19-21 *eis* selfs dat 'n bloedverwant wraak neem indien een van sy familielede deur 'n ander gedood is. Terwyl sekere Ou-Testamentiese tekste soos byvoorbeeld Gen 50:15-21 en 1 Sam 24 en 26 wel in sekere gevalle die weiering om wraak te neem prys, *veroordeel* ander tekste soos 1 Sam 15:4-33 en 1 Kon 20:30-43 weer diegene (die koning in die geval) wat genade aan sy vyande betoon het (Pitard 1992:786-787). Elke eerbare persoon moes in die reël satisfaksie kry wanneer sy eer aangetas is. Die vraag was net wanneer. Volgens vers 10 is dié dag, wanneer God sal oordeel (vgl. 25:41-46), vir Johannes naby (Malina & Rohrbaugh 1996:38).

In vers 8 stel Johannes sy sentrale *tese* (dat ware bekering dade vra wat daarvan getuig), gevolg deur die weerlegging van die geantisipeerde antwoord daarop. Dié weerlegging geskied deur 'n *enthymeem*, 'n *argument vanuit die teenoorgestelde* (vers 9b) en 'n *analogie* (vers 10). Die *enthymeem* kan sillogisties soos volg weergegee word:

- (i) *Algemene reël*: God bepaal wie kinders van Abraham is.
- (ii) *Spesifieke geval*: Daarom moet Israel nie sonder meer hulleself as die kinders van Abraham beskou nie, want God kan self uit klippe kinders van Abraham verwek (vers 9).
- (iii) *Gevolgtrekking*: God beskou die wat die vrug van bekering dra as sy kinders (vers 8).

Die analogie bestaan uit 'n metafoor vir die komende oordeel (ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται), en het retories ten doel om die hoorders daarvan enersyds te waarsku, en andersyds om hulle aan te spoor tot die neem van die regte besluit (om hulleself te bekeer).

5.4.3 Johannes die Doper se bekendstelling van Jesus as bemiddelaar van God se koninkryk

In vers 11 verklaar Johannes sy uitdruklike ondergeskiktheid aan Jesus (Hill 1972:94; Hagner 1993:50) en maak dit só duidelik dat hy nie Jesus se eer wil uitdaag nie, maar dit eerder wil bevestig as die van die ware, eervolle, bemiddelaar van God (Malina & Rohrbaugh 1996:39). Volgens Johannes is daar geen vergelyking ten opsigte van hulle onderskeie eer nie. Hy is nie eers werd om Jesus se sandale te dra nie (Neyrey 1998:66). *Dié verklaring maak dit duidelik dat die konflik in die Matteusevangelie nie tussen Johannes en Jesus sal lê nie, maar eerder tussen hulle en die geestelike elite van die Vroegjodedom.*

Die argument van Johannes word in vers 12 met 'n analogie afgesluit wat grootliks aansluit by die van vers 10. Die verwysing na 'n doop met vuur en die Heilige Gees te doop (αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ) dui op die dubbele taak van die Messias. Hy sal die goddeloses vernietig en die regverdiges heilig deur hulle te louter (Nielsen 1982:64). Wat Johannes se doop bloot kon simboliseer sal in die werk van Jesus as Messias realiseer (France 1985:91). Die een Messiaanse doop¹⁰⁶ sal egter radikaal verskillend deur die regverdiges en die goddeloses ervaar word (Hagner 1993:52). Die analogie in vers 12 herhaal die gedagte deur daarop te wys dat die insameling van die oes (wat 'n enkele handeling is) vir sommige verlossing sal bring en vir ander oordeel (Davies & Allison 1988:317).

5.5 DIE VROEGJODEDOM AS SOSIALE EN KULTURELE INTERTEKSTUUR VAN MATTEUS

Johannes die Doper se aanval op die Fariseërs en die Sadduseërs (3:7-10) as verteenwoordigers van die Joodse geestelike elite identifiseer die Vroegjodedom as die belangrikste sosiale en kulturele intertekstuur van Matteus. Sowel Johannes as Jesus het nie vergifnis en versoening in 'n kulturele en religieuse vakuum bemiddel nie, maar in 'n milieu

¹⁰⁶ Die twee selfstandige naamwoorde (πνεύματι ἁγίῳ en πυρὶ) word deur die een voorsetsel (ἐν) beheer met die gevolg dat hulle as 'n enkele motief funksioneer (Carson 1984:105; Davies & Allison 1988:317; Hagner 1993:52).

waar die Vroegjodedom die dominante subkultuur was. Bkering, vergifnis en versoening was dan ook *sleutelmotiewe* in dié kultuur (Kümmel 1973:42-43; Sanders 1985:18; Davies & Allison 1988:518; Antwi 1991:20; Dunn 1991:45). *Jesus en Johannes se aansprake om God se vergifnis en versoening te kan bemiddel, het hulle daarom in direkte konfrontasie met die strukture en agente wat dit binne die Vroegjodedom moes bemiddel het, gebring.* Dit is vervolgens nodig om na die belangrikste bemiddelaars van vergifnis en versoening in die Vroegjodedom te kyk.

5.5.1 Die bemiddelaars van God se vergifnis in die Vroegjodedom

Die belangrikste bemiddelaars van God in die Vroegjodedom was *die priesters, skrifgeleerdes, Fariseërs en Sadduseërs.*

- As bemiddelaars tussen die mens en God, het *die priesters* 'n sleutelrol gespeel in die behartiging van die offerkultus (Du Rand 1997:269). Die geledere van die priesters was beperk tot natuurlike afstammelinge uit die huis van Aäron en daarom geslote (vgl. Eks 29:1-46; Lev 21:13-24). Die feit dat tempels sedert die tyd van Josia onwettig buite Jerusalem was, het meegebring dat alle offerandes by die sentrale tempel in Jerusalem gebring moes word. Dié toedrag van sake het nie alleen die priesters se invloed gekonsolideer nie, maar ook tot aansienlike voorspoed vir hulle gelei. Die priesters was daarom ongetwyfeld die geestelike elite van die Joodse samelewing in die Vroegjodedom (Du Rand 1997:269-270). Die hoof van die hele tempelkultus, die hoëpriester, was die leier van die Sanhedrin. Ondanks die sterk koppeling van die priesterklas met die Sadduseërs, was nie alle priesters Sadduseërs nie maar sommige Fariseërs. Josefus was byvoorbeeld 'n priester en 'n Fariseër (vgl. *Vit.*12).

- Die *skrifgeleerdes*, wat die wet bewaar, onderrig en geadministreer het, was aanvanklik na die ballingskap rondom die tempel gegroepeer. Hulle het eers hoofsaaklik uit die kring van die priesters en die Leviete gekom, maar later meestal vanuit die geledere van die Fariseërs (Du Rand 1997:280-281).

- *Die Fariseërs het God se vergifnis primêr deur middel van die wet bemiddel* (vgl. Ferguson 1993:407-408). Hulle was veral ingestel op die nakoming van reinheidswette en

sabbatsheiliging (Davies & Allison 1988:302). Die wettiese regverdigheid wat die Fariseërs nagestreef het was grootliks gebaseer op die *halaka*, die oorgelewerde mondelinge wet (Hagner 1993:49).

● Die Sadduseërs was aristokratiese, priesterlike families wat rondom die tempel in Jerusalem gesentreer was (*Antiq.* 13:298; 18:17; 20:199). Hulle was welgesteld en het daarna gestreef om met die Romeinse owerheid in vrede saam te leef (Nielsen 1982:62; Morris 1992:57; Ferguson 1993:486). Die hoëpriester is uit die geledere van die Sadduseërs aangewys, met die gevolg dat hulle ondanks die feit dat hulle 'n minderheidsgroep was, tog aansienlike invloed in die Vroegjodedom gehad het. *Vir die Sadduseërs het die tempelkultus die sentrale rol in die bemiddeling van God se vergifnis gespeel.*

Alhoewel Matteus die Fariseërs en die Sadduseërs as 'n verenigde front skets (Luz 1989:170; Webb 1991:175), was hulle in werklikheid geswore vyande van mekaar (*Antiq.* 13:297; 18:17). Dié konflik het daarmee verband gehou dat hulle *God se vergifnis op verskillende wyses bemiddel het.*

Die konflik tussen die Fariseërs en die Sadduseërs het saamgeval met 'n verskuiwing in die Vroegjodedom vanaf die tempel as belangrikste bemiddelingsagent van God na die wet. Soos wat die invloed van die tempel en die priesters getaan het, het dié van die Sadduseërs ook afgeneem tot voordeel van die Fariseërs (vgl. *Antiq.* 18:17). Laasgenoemde het toenemend die skrifgeleerdes van die Vroegjodedom gelewer wat vroeër meestal uit die priesterklas gekom het (Ferguson 1993:481; Du Rand 1997:280-282). *Die verskuiwing word weerspieël in die feit dat alhoewel Jesus uitsprake teen die tempel maak, sy primêre konflik in Matteus rondom die interpretasie van die wet is.*¹⁰⁷

In die studie sal vervolgens eers na die rol van die tempel in die Vroegjodedom gevra word (sien 5.5.2), terwyl die rol van die wet in die bemiddeling van vergifnis later bespreek sal word (sien 6.7). Veral twee aspekte rakende die tempel is van belang vir die studie. (i) Die kultiese rol van die tempel in die bemiddeling van die versoening en vergifnis en (ii) die

¹⁰⁷ Die plot van die Matteusevangelie word gekenmerk deur 'n groeiende konflik tussen Jesus en die Joodse leiers oor sy hantering van die wet (vgl. 9:1-8, 9-13, 14-17; 12:1-8, 9-14; 15:1-20; 17:24-27; 19:3-9; 22:15-22, 23-33, 34-40) (Senior 1996:63).

ekonomiese las wat die tempel op gewone gelowiges geplaas het (sien 5.5.2-5.5.3). In eersgenoemde geval is dit nodig om kennis te neem van die funksionering van die sonde- en reinigingsoffers in die tempelkultus aangesien dit later in Matteus, rondom die verstaan van Jesus se dood, 'n belangrike rol speel (sien die besprekings van 20:28 en 26:28). Die ekonomiese obligasie van die tempelkultus is weer belangrik aangesien die vervanging van die tempel as bemiddelingsagent van God sou meebring dat gewone gelowiges ook van die ekonomiese implikasies van die tempelkultus vrygeskeld sou wees.

5.5.2 Die tempelkultus as bemiddelaar van God se vergifnis

Die tempel verwys in Matteus na die herboude tempel wat Esra en Nehemia na die ballingskap opgerig het (in ongeveer 538-515 v.C.). Onder Herodes die Grote is dié tempel volledig vernuwe en die tempel-area aansienlik uitgebrei. Die geweldige projek wat in 20/19 v.C. begin is, is eers in 63/64 n.C. voltooi (Ferguson 1993:527; Lategan 1997:469). Die tempel in Jerusalem was sonder enige twyfel die sentrum van Israel se religieuse (Dunn 1991:31, 34; Wright 1992b:224; 1996:406) en politieke¹⁰⁸ lewe (Hanson & Oakman 1998:132). Die tempel was ook die fokuspunt van Israel se hoop op politiese en religieuse herstel. Profete soos Esegël (vgl. hoofstukke 40 tot 48) het byvoorbeeld 'n nuwe tempel in die vooruitsig gestel wat op die volkome herstel van Israel se verhouding met God sou dui (Wright 1996:411).

Die tempel het in die Vroegjodedom 'n deurslaggewende rol in die bemiddeling van vergifnis en versoening gespeel (Wright 1992b:224-225; Dunn 1991:34). Die bepalings vir die verlening van vergifnis en versoening deur die tempelkultus in die Vroegjodedom was grootliks gebaseer op die gebruike, tradisies en rituele wat in die Ou Testament oorgelewer is (Charlesworth 1992:834).¹⁰⁹ Aangesien God self in die tempel teenwoordig was (vgl. Eks

¹⁰⁸ Die tempel was 'n politieke instelling deurdat dit deur 'n koning (Salomo) gebou is, met Persiese sanksie en steun herbou is, deur Herodes vergroot is en in oorleg met Romeinse en Herodiaanse belange gefunksioneer het (Hanson & Oakman 1998:135-136). In die tyd van Jesus is die hoëpriester deur die Herodeshuis aangestel (Du Rand 1997:271).

¹⁰⁹ Die verskillende bepalings van die Ou-Testamentiese offerkultus is 'n studieveld wat sowel 'n uitvoerige uiteensetting as 'n sistematisering daarvan grootliks weerstaan (Averbeck 1997d:997-1003; Hanson & Oakman 1998:143). Vir 'n inleidende oorsig oor offergawes in

40:34-38; Lev 9:22-24, 16:2; Num 9:15-23; 1 Kon 8:10-11 en 2 Kron 7:13) was die heiligheid en reinheid van sowel die aanbiddingsruimte, asook van diegene wat dit betree het, van uiterste belang (Averbeck 1997d:1008). Ten einde dié reinheid en heiligheid van die tempel te handhaaf, asook van die wat daarin geoffer het, is die *sondeoffer* (תִּזְבֹּחַ) en die *skuldoffer* (זֶבַח) ingestel (Averbeck 1997d:1008).

5.5.2.1 Die sondeoffer (תִּזְבֹּחַ)¹¹⁰

Die sondeoffer was die primêre offer vir vergifnis en versoening in die Ou Testament en die Vroegjodedom (Averbeck 1997b:94, 97-98). Dit is veral die versoenende waarde van bloed wat daarin sentraal staan (De Vaux 1961:419; Anderson 1992:879; O'Kennedy 1994:20; Lang 1995:296; Averbeck 1997d:1002). Volgens die Ou Testament het bloed, as die draer van lewe (vgl. Deut 12:23), slegs aan God behoort (Sanders 1992:115; Lang 1995:297). Om dié rede kon voorwerpe en selfs plekke (maar nooit mense nie)¹¹¹ deur die besprinkeling van bloed tydens die sondeoffer ritueel aan God gewy word (Anderson 1992:879; Wright 1992:72; Averbeck 1997d:1003, 1005). Om iets te wy is om daaraan 'n sakrale status te gee deur dit te heilig (vgl. Lev 10:10a) en sodoende van profane gebruik te verwyder (Averbeck 1997d:1001). Analogies aan menslike reinheidswette waarvolgens mense en diere in rein en onrein kategorieë ingedeel is, het God ook riglyne gegee oor wie en wat rein is.¹¹² In die

die Ou Testament kan die artikels van Anderson (1992:870-891) en Averbeck (1997d:996-1022) geraadpleeg word.

¹¹⁰ Die sondeoffer word breedvoerig in Lev 4:1-5, 13; 6:24-30; 8:14-17; 10:16-20; 16:11-22 en Num 15:22-31 beskryf (Anderson 1992:879; Averbeck 1997d:1020). Daar is bepaalde verskille tussen die weergawes van die rite in Levitikus en Numeri wat 'n geïntegreerde uiteensetting van die sondeoffer bemoeilik (De Vaux 1961:420).

¹¹¹ Slegs in Eks 24, 29 en Lev 14 word bloed aan persone gesmeer (Averbeck 1997d:1002). Die tekste in Eksodus dui op die eenmalige uitverkiesing van Israel as 'n koninkryk van priesters wat direkte toegang tot God deur sy teenwoordigheid in die tabernakel (en later die tempel) gehad het (Averbeck 1997d:1002). Levitikus 14:12-18 is weer 'n skuldoffer waartydens die bloed op verskillende liggaamsdele van die melaatse wat gereinig is, aangebring is (Averbeck 1997d:1004, 1020).

¹¹² Reinheidswette was die reëls waarmee sosiale groepe, persone en dinge, asook tyd en ruimte afgegrens is (Malina & Rohrbaugh 1992:72-74; Neyrey 1996:92; Robbins 1996b:85-86). Iets wat afgegrens is, was heilig deurdat dit ('n plek, persoon, ding of tyd) toegeken is aan iemand of iets. Wie nie so toegeken of afgegrens is nie, was profaan (Malina 1981:123-124). Om die grense van heilig en onheilig te oorskry en so uit plek te wees, was om onrein te wees deurdat die ordening van die werklikheid ten opsigte van tyd, ruimte en persone so ongedaan

verband het daar belangrike reëls bestaan oor hoe dinge (soos offers), plekke (bv. die tempel) en tye (veral godsdienstige feesdae) geheilig is vir God deurdat dit vanaf die profane sfeer, via 'n tussenganger, oorbeweeg het na die heilige sfeer van God (Malina 1981:131-137; Neyrey 1996:92).

Ten einde die guns van God as Israel se finale weldoener, wat oor onbeskryflike eer beskik het, te bekom moes gelowiges as sy kliënte Hom eer en gehoorsaam.¹¹³ Die rasionaal was dat God, as weldoener, op die verering sou reageer deur sy guns aan die gewer van die offer te toon. Offerandes wat aan God oorgegee is, het in wese die gewer van die offer verteenwoordig. Om die rede moes beide die gewer van 'n offer en die offer self rein en sonder gebrek wees. In die tempel wat as 'n brug gedien het tussen die onderskeie sfere van God en van die mens, het die priesters as tussengangers opgetree om die offer vanuit laasgenoemde sfeer na die van God te verplaas (Malina 1981:142-143). Die dele van offers wat totaal verbrand is, het die deel wat aan God oorgegee is, gesimboliseer. Plekke en voorwerpe wat aan God gewy is, is nie verbrand nie, maar met die bloed van die offerdier besprinkel (vgl. Eks 24:6-8) ten einde 'n verbinding tussen dié voorwerpe en God te maak en om dit sodoende aan God te wy (Averbeck 1997d:1003, 1005).

Die uitvoering van die sondeoffer (זֶכֶּת) het deur ses afsonderlike stappe geskied: (i) Die offerdier¹¹⁴ is na die tent van ontmoeting gelei, (ii) die offeraar het sy hande op die offerdier

gemaak is. Wright (1996:408-409) wys op die belangrike onderskeid tussen sonde en onreinheid. Terwyl beide die mens van God kan skei, met die gevolg dat versoening nodig is deur die bring van 'n sondeoffer, is almal wat onrein is nie noodwendig sondaars nie. Die offerkultus bied daarom versoening vir meer as net sonde, dit reinig en heilig ook deur die oortreding van die grense tussen rein en onrein, heilig en onheilig reg te stel (Averbeck 1997b:95; 1997d:1006).

¹¹³ Die term "kliënt" word in die studie deurgaans gebruik as 'n tegniese term soos wat dit voorkom in die sosio-wetenskaplike benadering van Malina, wat dit op sy beurt oorgeneem vanuit die antropologie (Malina 1996b:143-175). Dit beskryf die verhouding tussen God (as weldoener) en gelowiges (as kliënte) vanuit die perspektief van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Dit sou daarom verkeerd wees om die term "kliënt" te verstaan vanuit die moderne sielkunde as dat dit dui op die verhouding tussen 'n professionele persoon ('n sielkundige) en 'n betalende subjek (die kliënt) wat gekenmerk word deur 'n duidelike afstand.

¹¹⁴ Die tipe offerdier is bepaal deur die status van die persoon vir wie die offer gebring is (De Vaux 1961:418-420; Anderson 1992:879-880; Averbeck 1997b:97; 1997d:1020). Só is onderskeidelik 'n bul vir 'n priester of die hele gemeenskap (Lev 4:3-21); 'n manlike bok vir 'n gemeenskapsleier (Lev 4:22-26); 'n vroulike bok vir 'n gewone lid van die gemeenskap (Lev 4:27-35; 5:6) en twee duiwe of graan vir arm lede van die gemeenskap geoffer (Lev 5:7-13).

gelê, (iii) die offerdier is geslag, (iv) die bloedrites is uitgevoer,¹¹⁵ (v) die res van die dier is geëet¹¹⁶ waarna 'n vergifnis-formule (כפר-ונסלח) voorgehou is wat die versoeningsproses afgesluit het (Anderson 1992:880; Lang 1995:296).

Bloed het ook as simbool gedien vir die *reiniging* van 'n voorwerp of plek deur God self (Averbeck 1997d:1005). Die sondeoffer funksioneer om die rede ook in kontekste (bv. Lev 5:2-6, 12:8) waarin reiniging, eerder as sondevergifnis of toewyding, op die voorgrond staan (Anderson 1992:879; Sanders 1992:108; Wright 1996:408; Averbeck 1997b:95). Die term "sondeoffer" is daarom ietwat misleidend aangesien dit 'n besliste reinigende (Milgrom 1983:67; Anderson 1992:879) en wydende funksie vervul het (Averbeck 1997d:1005, 1020). Dit is selfs 'n vraag of die verwydering van die sonde van die bringer van die sondeoffer, of die heiliging van die heiligdom (en die voorwerpe daarin) wat deur die teenwoordigheid van 'n onrein of sondige persoon ontheilig is, die primêre doel van dié offer was (Wright 1996:409). Só is die bloed nie aan die persoon wat die offer bring gesmeer nie (Anderson 1992:879), maar op verskillende voorwerpe in en om die heiligdom gesprinkel.

Dit sou egter verkeerd wees om die sondeoffer van enige betekenis vir versoening met God en sondevergifnis te stroop (Anderson 1992:880). Die afsluiting van die offerritueel deur die tweeledige כפר-ונסלח-formule (vgl. Lev 4:20, 26 en 31) maak dit immers duidelik dat *die*

¹¹⁵ Bloed vorm die basis van die kultiese versoeningsgebeure (Janowski 1982:360-361). Alhoewel bloed 'n belangrike element in die ganse wydingsmeganisme binne die Ou-Testamentiese kultus was (Averbeck 1997d:1003), vervul dit 'n belangriker rol in die sondeoffer as wat die geval is met enige ander offer (De Vaux 1961:419). Die presiese bloedrite wat gevolg is, is soos die geval met die offerdier, bepaal deur die persoon of persone vir wie dit onderneem is (De Vaux 1961:418-420; Anderson 1992:879-880; Averbeck 1997d:1020). Vir die hele gemeenskap of 'n priester is bloed sewe maal op die voorhangsel van die heiligdom gesprinkel, en op die horings van die wierookaltaar geplaas (Lev 4:6-7, 17-18). In die geval van sowel 'n gewone lid as die leier van die gemeenskap is die bloed op die horings van die brandofferaltaar aangebring (Lev 4:25, 30-34). Waar die bloed in die heiligdom aangebring is, is heel moontlik bepaal deur hoe ver die kontaminasie die heiligdom binnegedring het. Aangesien priesters verder as gewone lede van die gemeenskap in die heiligdom kon inbeweeg, is die bloed in hulle geval teen die voorhangsel gesprinkel in plaas van op die horings van die brandofferaltaar (Averbeck 1997b:98).

¹¹⁶ Anders as die geval met die skuldoffer, kon die priesters nie van die vet van die offerdier eet nie (Averbeck 1997d:1005). Die vet van die dier is verbrand, maar die vleis daarvan is wel deur die priesters geëet (Lev 6:24-29 [17-22]) - behalwe wanneer die sondeoffer vir die sondes van die hoëpriester of gemeenskap gegee is (De Vaux 1961:419; Averbeck 1997d:1005, 1020). In die geval kry niemand iets nie (Lev 4:12, 21; 6:30 [23]).

sondeoffer wel vergifnis en versoening bewerkstellig het (O'Kennedy & Olivier 1996:498-499, 502; Olivier 1997:260).

Wright (1996:409) beklemtoon om die rede dat die reinigende en wydende funksie van die sondeoffer, tesame met die versoenende en vergewende funksies daarvan, gehandhaaf moet word. Aangesien sonde, ontwyding en onreinheid 'n ontmoeting met God onmoontlik (en selfs dodelik) gemaak het, en ook die heiligdom sou onheilig het (Koch 1980:317-318), bewerkstellig die sondeoffer versoening met God deur die verwydering van dié struikelblokke (Wright 1996:409; Averbeck 1997b:94). Wie onrein is, word deur die gee van 'n sondeoffer rein (Averbeck 1997b:94). Wie gesondig het ontvang daardeur vergifnis. Wat ontwy is, word weer toegewy aan God (Wright 1996:409).

5.5.2.2 Die skuldoffer (זָבַח)¹¹⁷

Die basiese rasionaal agter die skuldoffer was om iemand (bv. die melaatse in Lev 13:46), of iets wat onheilig is, weer aan God te heilig (Averbeck 1997a:559; 1997d:1004. 1020).¹¹⁸ In die geval van ontheiliging het die persoon teen God gesondig deur nie die onderskeid tussen dit wat heilig en dit wat profaan is te handhaaf nie (Averbeck 1997a:559).

Die *rite* wat met die bring van die skuldoffer (זָבַח) gevolg is, was oënskynlik grootliks identies aan die van die sondeoffer (Lev 7:7). Anders as die sondeoffer was die skuldoffer egter net aan individue voorgeskryf, en is die offerdier (altyd 'n ram) self nie verbrand nie, maar deur die priesters in die heiligdom geëet (De Vaux 1961:421; 1964:98; O'Kennedy 1994:20; Averbeck 1997d:1020).

¹¹⁷ Die skuldoffer word onder andere in Lev 5:14-26; 7:1-7; 14:22-28; Num 5:5-10; 6:12 en 1 Sam 6:3-9, 17-18 beskryf (Averbeck 1997a:558).

¹¹⁸ Ander gevalle waarvoor 'n skuldoffer gebring moes word, was: (i) waar daar onwetend of onbewus gesondig is (Lev 5:17-19); (ii) die aflê van 'n valse eed met betrekking tot die eiendom van ander (Lev 5:20-26 [6:1-7]); (iii) die reiniging van 'n melaatse; (iv) die hernuwing van die eed van 'n Nasireër wat onrein geword het (Num 6:10-12) en (v) wanneer 'n man seksueel verkeer het met 'n slavin wat reeds aan 'n ander man beloof is (Lev 19:20-21) (Anderson 1992:881).

Dit is byna onmoontlik om 'n duidelike onderskeid tussen die funksionering en betekenis van die twee offers in die Ou Testament en die Nuwe Testament te maak (sien De Vaux 1961:420-421; 1964:98-102; Kellermann 1974:431-434; Von Rad 1979:259; Averbek 1997d:1005).¹¹⁹ *Dit wil egter voorkom asof dit die sondeoffer is wat onderliggend aan die motiewe van boetedoening, vergifnis, verlossing en versoening in Matteus is* (bv. 5:23-24 en 20:28) (Averbek 1997b:101). Jesus is daarom nie alleen 'n bemiddelaar wat vergewe nie, maar ook een wat mense reinig soos wat die sondeoffer hulle gereinig het. Die konflik tussen Jesus en die Fariseërs in Matteus is grootliks daaraan toe te skryf dat Jesus nie hulle ordening van rein en onrein aanvaar het nie. Só steur Jesus Hom nie aan hulle ordening van tyd (12:9-14), plekke (21:12) en persone nie. Hy raak byvoorbeeld aan mense wat melaats is (8:3), vroue wat menstrueer (9:20-22) en lyke (9:25). Jesus ignoreer ook reinheidsgebruike ten opsigte van eetgewoontes (15:2) en tafelgenote (9:11) (Malina & Rohrbaugh 1992:73-74). Jesus se tersydestelling van die Fariseërs se reinheidskodes het implisiet neergekom op die verwerping van die tempel se reinheidskultus (Malina & Rohrbaugh 1992:74). Hierdeur het Jesus die sosiaal-geaksioneerde manier om God se vergifnis te verkry ten einde met Hom versoen te word effektief ter syde gestel.

5.5.3 Die ekonomiese rol van die tempel

Die tempel het 'n geweldige ekonomiese las op die algemene bevolking geplaas deurdat die voortsetting van die offerkultus enorme hoeveelhede water, beeste en voëls vir offers, wierook, boumateriaal, minerale en edelstene, brandhout, graan en vrugte genoodsaak het (Hanson & Oakman 1998:150-152). Verder moes die uitgebreide priesterklas,¹²⁰ saam met die tempelkultus, onderhou word deur die tempelbelasting, boetes, verpligte offers en pelgrimstogte. Dié finansiering van die tempel het, tesame met ander belastings, die nie-elite van Israel verarm (Hanson & Oakman 1998:113-116, 152). Jesus beskuldig dan ook die skrifgeleerdes en die Fariseërs daarvan dat die goud van die tempel vir hulle belangriker as die tempel, en die funksie daarvan, was (23:18-24).

¹¹⁹ In alle waarskynlikheid was die skuldoffer eerder 'n bepaalde tipe sondeoffer as wat dit 'n aparte soort offer was (vgl. Wright 1996:409).

Indien die waarde van die oortreding van 'n persoon wat 'n offer bring teen sy naaste of God vasgestel kon word, is die persoon 'n addisionele *monetêre boete* opgelê (vgl. Lev 5:14-16). Die gebruik in die Vroegjodedom was dat die oortredings tussen mense nie alleen bekering nie, maar ook retribusie genoodsaak het (Sanders 1985:205-206). Eersgenoemde is gedemonstreer deur die bring van 'n offer in die tempel en laasgenoemde deur die gee van 'n boete (Sanders 1985:206). Die retribusie deur middel van 'n boete het dus nie deel van die offer self gevorm nie (De Vaux 1961:420). Gevolglik moes 'n skuldoffer nog steeds na die gee van die boete gebring word ten einde vergifnis te kan ontvang (Averbeck 1997a:561).

Die tempelkultus het die goeie dinge wat in 'n beperkte mate beskikbaar was in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld,¹²¹ gekanaliseer na die tempel, waar dit herverdeel is op 'n wyse wat die geestelike elite ten koste van die nie-elite bevoordeel het (Hanson & Oakman 1998:156). In die eerste eeu het die tempel die kruin van sy welvaart bereik (Ferguson 1993:536). Dié onregverdige ekonomiese stelsel is deur die tempelkultus nie alleen benut nie, maar gelegitimeer. Aangesien die bevolking die tempel nodig gehad het om met God in die reine te kom het hulle geen ander alternatief gehad as om dit in stand te hou nie.

Die ekonomiese dimensie van die tempel onderstreep nie alleen wat vir die heersende bemiddelaars op die spel was nie, maar waarsku ook teen 'n te gemaklike verstaan van vergifnis in Matteus as 'n individualistiese, geestelike aangeleentheid, met geen ekonomiese en maatskaplike implikasies nie. Jesus se siening van die tempel is 'n komplekse aangeleentheid (vgl. Wright 1996:413-429) wat dit noodsaak om kortliks op die verskillende aspekte van Jesus se verhouding tot die tempel te let ten einde die spanning tussen Jesus en die tempelkultus in Matteus te kan verstaan.

¹²⁰ Daar was altesaam 7200 priesters en 9600 Leviëte wat as hulle assistente gedien het. Ingedeel in 24 families het hulle om die beurt die tempelkultus beman (Du Rand 1997:270-272).

¹²¹ Die belangrikste persepsie in die eerste-eeuse plattelandse, voor-industriële samelewing rondom die Mediterreense see was dat alle goeie en begeerlike dinge in die lewe (grond, weelde, status, bloed, gesondheid en kos) beperk was (Malina 1981:75; Robbins 1996b:84-85). Daar was ook geen manier waarop die goeie dinge vermeerder kon word nie. Hiervoor was die heersende tegnologie net té beperk. Die enigste wyse om dit te vermeerder, was om dit van ander af weg te neem. Enige vooruitgang in die welvaart en eer van 'n individu is vervolgens deur die samelewing as negatief beleef (Malina 1981:79, 83; Neyrey 1998:18).

5.5.4 Jesus en die offerkultus in Matteus

Dit wil voorkom asof Jesus nie *offers* óf *restitusie* soos deur die Vroegjodedom verlang, vereis het nie (Sanders 1985:210, 271). Jesus se "goedkoop" manier van vergifnisverlening was vir die Jode aanstootlik aangesien die resultaat van sy vergifnisverlening sonder die kultus of die eise van restitusie was dat diegene wat Hy vergewe het, *vir hulle sondaars gebly het* (Sanders 1985:206, 210). Daarom is Jesus beskuldig dat Hy met sondaars saamspan (vgl. 9:9-13, 14-17 en 8:21ev.).

Die verdere implikasie van Jesus se optrede vir die Jode was dat Hy die offerkultus as Godgegewe instrument en outoriteit vir die verlening van vergifnis misken het deur die vryspraak van sondes te verkondig *sonder om daarna te verwys* (Dunn 1991:46). Só is Jesus se gesagvolle vryspraak in 9:2 (ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι) aan die verlamde man in wese nie verskillend van die כפר-וּנְסַלח-uitspraak van die priesters in die tempel teenoor elkeen wat 'n sondeoffer gebring het nie (Dunn 1991:45). Dit is daarom nie vreemd nie dat wanneer Jesus die tempel in 21:23 betree, Hy deur die priesterhoofde en die familiehoofde gekonfronteer word oor waar Hy sy gesag vandaan kry vir sy bediening (Vogel 1989:145).

Die optrede van Jesus het nie alleen die religieuse gesag van die tempel bedreig nie, maar ook die finansiële ondersteuning daarvan deur die nie-elite. Wie soos Jesus 'n alternatiewe kanaal vir die verkryging van God se vergifnis en versoening daargestel het, het dus daardeur die invloedrykste instansie in die Vroegjodedom direk uitgedaag. Volgens Wright (1996:274) was dit juis dié aankondiging van die teenwoordigheid van die koninkryk van God, en die gepaardgaande vergifnis en herstel van die ware Israel sonder die bemiddeling van die kultus, wat tot Jesus se dood gelei het.¹²²

Dit is egter 'n vraag of Jesus in Matteus *geen rol* vir die tempelkultus in die verlening van vergifnis en versoening gesien het nie. Só leer Hy dat versoening tussen broers wel belangriker is as die gee van offers (5:23-24), maar daarmee saam dat offers steeds gegee moet word (Antwi 1991:20). Hy laat oënskynlik selfs ruimte vir die betaling van die

tempelbelasting wat die offerkultus in stand gehou het (17:24). Jesus vereis ook dat die geneesde melaatse in 8:4 homself aan die priesters moet gaan wys en 'n offer moes bring vir sy eie reiniging (Sanders 1985:207; Antwi 1991:19). Ondanks die verdraagsame houding van Jesus teenoor die tempel in Matteus, dui verskeie uitsprake (bv. 12:6; 24:1-2; 26:60-61 en 27:40), en veral die optrede van Jesus in die tempel self (21:12-17)¹²³ daarop dat die voortbestaan van die tempel vir Hom onwaarskynlik was. Dit wil ook voorkom asof die religieuse aktiwiteite wat in die verlede met die tempel geassosieer was, voortaan vir Matteus met Jesus in verband gebring word. Die kerk vorm nou vir gelowiges die nuwe ruimte waar hulle God se teenwoordigheid kan beleef deur Jesus en ook die vergifnis van hulle sondes deur sy bloed kan verkry (vgl. Luomanen 1998:228).

5.6 JOHANNES AS BEMIDDELAAR VAN VERGIFNIS

Ten einde Johannes se rol as bemiddelaar van God se vergifnis in 3:1-12 te verstaan, is dit nodig om eers op die *primêre geskrewe intertekstuur* daarvan (Mark 1:2-8) te let.

In Markus maak Johannes die Doper direk daarop aanspraak om sondes te kan vergewe. Markus 1:4b (καὶ κηρύσσω βαπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) veronderstel nie alleen 'n direkte band tussen bekering en die doop van Johannes nie, maar ook tussen sy *doop* en *vergifnis* (Davies & Allison 1988:300; Webb 1991:189-191). Volgens Goppelt (1981:36-37) het Johannes se doop bekering moontlik gemaak deurdat dit vergifnis gewaarborg het vir die wat hulle bekeer en laat doop het. Sowel die feit dat dit *ontvang is* van die Doper, en nie 'n daad van selfreiniging was nie, as dat dit oënskynlik *eenmalig* ondergaan is, getuig dat dit ten diepste 'n vergewende handeling van God self veronderstel het. Die doop van sondaars deur Johannes in Markus is daarom nie net 'n simboliese daad van berou en bekering nie, maar 'n bevestiging van die vergifnis en reiniging wat God as 'n genadegawe skenk (sien ook Webb 1991:191).

¹²² In Matteus word Jesus waarskynlik deur die Levitiese tempelpolisie gevange geneem (26:47).

¹²³ Nadat Jesus al die geldwisselaars uit die tempel gejaag het, kom 'n blinde en 'n verlamde na Jesus terwyl Hy nog in die tempel is, waarop Hy hulle genees (21:12-17).

Die bediening van die doop deur Johannes in Markus funksioneer dus duidelik as 'n *plaasvervanger vir die gee van offers in die tempel*, deurdat dit 'n direkte kanaal is waarlangs God se vergifnis na die dopeling kon vloei (Goppelt 1981:38; Wright 1996:160-161). Soos wat die gee van offers in die tempel vir sonde 'n seremonie¹²⁴ was waardeur vergifnis van God ontvang is, was die doop van Johannes 'n ritueel waardeur vergifnis van sonde aan die dopeling verleen is. Sy doop simboliseer daarom nie in Markus (en Lukas) alleen vergifnis nie, maar *bemiddel* dit ook buite die tempel om (vgl. Goppelt 1981:38; Webb 1991:193, 203-204).

Anders as in Mark 1:4b wat na Johannes se doop¹²⁵ van bekering vir die vergifnis van sondes verwys (καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), het Matteus in 3:2 Johannes se oproep tot bekering in die lig van die naderende koninkryk van die hemele (μετανοεῖτε ἥγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) (Webb 1991:169; Gundry 1992:43-44). In dié *intertekstuele rekontekstualisering* van Markus laat Matteus die verwysing na die *vergifnis van sondes*¹²⁶ wat deur Johannes se doop verleen word, dus weg (Bruner 1987:70; Davies & Allison 1988:292; Luz 1989:169; Webb 1991:57; Hagner 1993:47). Soos Jesus in

¹²⁴ *Seremonies* is gereelde gebruike wat daarop ingestel is om 'n bepaalde sosiale orde en status te handhaaf. *Rituele* daarenteen is ongereelde gebruike wat daarop ingestel is om persone se status óf om te keer (van siek na gesond, onrein na rein), óf te transformeer. So beweeg 'n persoon van een groep na 'n ander deur 'n ritueel en bly hy of sy deel van 'n bepaalde groep deur 'n seremonie (Van Eck 1995b:1116).

¹²⁵ Die doop van Johannes verskil van die in die Vroegjodedom deurdat dit aan die hele Israel bedien is (kontra Qumran), eenmalig plaasgevind het (kontra die Ou-Testamentiese reinheidsgebruike) en aan Jode bedien is (kontra die doop van proseliete) (France 1985:91; 1994:98-99; Davies & Allison 1988:299; Hagner 1993:46). Verder was dit eskatologies van aard deurdat dit die ontvangers daarvan verseker het dat hulle die koninkryk van die hemele sal ontvang (Davies & Allison 1988:299). Die doop van Johannes was uniek aangesien dit deur hom toegedien is in plaas van die heersende gebruik van selfdooop (France 1985:90-91; Webb 1991:190). Anders as die geval met Markus (en Luk 3:3) het Josefus (*Bell. Jud.* 18:116-120) aangevoer dat Johannes se doop nie sonde verwyder het nie, maar bloot die liggaam gereinig het. Volgens Josefus reinig die doop *die liggaam* na dade van geregtigheid reeds *die siel* gereinig het (Webb 1991:165, 167). Om die rede is die doop nie deur sondaars nie, maar deur regverdiges gebruik (Davies & Allison 1988:300). Vir die moontlike invloed van Qumran op Johannes sien Jeremias (1971:43-44).

¹²⁶ Luz (1989:168-169) wys daarop dat sommige eksegete die weglating van die verwysing na die vergifnis van sondes as 'n poging sien om tussen die *Christelike doop* wat vergifnis toesê, en die doop van Johannes as teken van berou, te onderskei. Die kontras is dus nie tussen Jesus en Johannes nie, maar tussen die Christelike doop van die vroeë kerk en die doop van Johannes. Luz self wys dié onderskeid af (sien ook Webb 1991:170-172). Daar is immers geen direkte verwysing na die kerk se beoefening van die doop in die gedeelte nie.

Matteus, roep Johannes eerder Israel op om haar te bekeer (vgl. 3:2 en 4:17), maar maak hy geen direkte aanspraak daarop om sondes te kan vergewe indien hulle tot bekering kom nie (Davies & Allison 1988:292). *Dit is verder belangrik om daarop te let dat Matteus nie alleen die verwysing na die vergifnis van sondes (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) in vers 2 weglaat nie, maar dit verskuif ten einde dit aan die dood van Jesus in 26:28 te koppel*¹²⁷ (Wink 1968:36; Gundry 1982:43; France 1985:91; Bruner 1987:70; Davies & Allison 1988:292, 300-301; Webb 1991:57, 170-171). Kontra Carson (1985:102) berus die onderskeid tussen die doop van Jesus wat vergifnis skenk, en dié van Johannes wat bloot mense tot bekering oproep in Matteus, dus nie net op 'n argument vanuit stilte nie (die weglating van verwysings na vergifnis in vers 2), maar ook op sowel die *intertekstuele rekontekstualisering* van die verwysing na die vergifnis van sonde na 26:28 as die spesifieke tipering van Johannes se doop as 'n doop vir bekering in vers 11 (sien Webb 1991:57, 171).

Johannes roep die volk in Matteus oënskynlik bloot tot bekering ten einde hulle voor te berei vir die Messias wat vergifnis sou bring (Davies & Allison 1988:301). Vir Johannes is sy doop 'n teken van berou sonder om die doel van die berou (vergifnis) uit te spel (Malina & Rohrbaugh 1996:38). France (1985:93) sien die doop van Johannes in Matteus daarom eerder as 'n voorbereidende, simboliese handeling in kontras met die doop van Jesus wat daadwerklike reiniging sou bewerkstellig. Só tipeer Matteus Johannes se doop, in onderskeid van Jesus s'n, in vers 11a as 'n doop *vir bekering* (Ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν), en beskryf hy in vers 6 hoe sy doop gepaard gegaan het met die belydenis van sondes (ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν) deur die dopelinge. In Matteus is Jesus dus by uitnemendheid die bewerker van vergifnis en versoening deur sy dood, terwyl

¹²⁷ 'n Ander moontlike verklaring vir die weglating van die verwysing na die vergifnis van sondes is dat dit *Jesus se doop* problematies sou maak aangesien dit sou suggereer dat Jesus sondig was (Jeremias 1971:45; Davies & Allison 1988:292, 300-301; Webb 1991:58; Malina & Rohrbaugh 1996:38). Dit is egter onwaarskynlik dat Matteus die doop van Jesus as problematies beleef het omdat dit sou suggereer dat Jesus sondig is, aangesien hy in vers 6 spesifiek die belydenis van sonde (ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν) in verband met die doop van Johannes bring (Gundry 1982:48).

Johannes bloot die oproeper tot bekering is wie se doop nie *eksplisiet*¹²⁸ vergifnis van sondes verleen het nie (Wink 1968:36).¹²⁹

Johannes se klem op die bekering van Israel is egter nie onbelangrik nie.¹³⁰ Die bekering wat Johannes (3:2) en Jesus (4:17) verwag het, het nie alleen bestaan uit 'n blote verandering in denke nie, maar 'n radikale verandering van gedrag (Goppelt 1981:34). Terwyl *μετάνοια* die algemene betekenis van "om jou opinie te verander" gehad het, dui die onderliggende Hebreeuse stam (נשח) op 'n veel omvangryke verandering wat veronderstel word (France 1985:90). 'n *Totale verandering van lewensoriëntasie en ingesteldheid* word eerder veronderstel wat gekenmerk word deur 'n terugkeer na God (France 1985:90; Davies & Allison 1988:305-306). Louw en Nida (1988:510) steun die interpretasie deur daarop te wys dat in Engels (en daarmee saam in Westerse denke) die klem by bekering op die *berou* van 'n persoon geplaas word, terwyl die klem by *μετάνοια* (41.52) eerder op die *totale verandering in denke én optrede* lê (sien Carson 1985:99). Jesus en Johannes vra dus meer as dat Israel jammer of berouvol moet wees - hulle roep Israel op tot 'n radikale nuwe wyse van leef in lyn met God se wil (Taik 1989:235). Ware bekering word alleen bevestig deur vrug (*καρπός*)¹³¹ wat daarby pas (3:8).

Aangesien bekering deel van die proses van versoening met God in Matteus is, impliseer dit dat daar verder gegaan moet word as net skuldbesef. In die lig van God se komende koninkryk sal daar nuut en anders (versoen) geleef moet word in die hede. Bekering impliseer ook 'n nuwe etiese verhouding tussen mense (Webb 1991:186). *Hoe die nuwe etiese*

¹²⁸ Luomanen (1989:220-221) wys tereg daarop dat Johannes se doop waarskynlik wel die vergifnis van sondes in die verlede geïmpliseer het, maar dat dit doelbewus deur Matteus onderbeklemtoon word.

¹²⁹ Die interpretasie is in lyn met die *intratekstuele* verhouding tussen die bediening van Jesus en Johannes in Matteus wat grootliks parallel is, maar tog met Johannes telkens as ondergeskikte en voorbereider vir die vervulling wat in Jesus sou aanbreek.

¹³⁰ Dit wil ook voorkom asof Johannes se siening van bekering en vergifnis nader aan die van die Vroegjodedom was as die van Jesus (sien 21:23 en 11:18ev.) (Sanders 1985:205-206). Johannes het hom egter beywer vir die daargestelling van 'n herstelde verbondsgemeenskap (en nie die nasionaal-politiese gemeenskap soos deur die Jode verwag nie) van 'n bekeerde en versoende oorblyfsel van Israel (France 1994:101).

¹³¹ "Vrug" is 'n Semitisme (vandaar die enkelvoudsvorm) wat as 'n metafoor vir goeie werke funksioneer (Davies & Allison 1988:305). Ander verwysings na vrug in Matteus is 7:16-20; 12:33; 21:43 (Luz 1989:169).

verhouding tussen mense daaruit moet sien, word vervolgens deur Matteus in die eerste van Jesus se groot redevoeringsdiskoerse (5:3-7:27) uitgespel.

Indien Johannes ondergeskik aan Jesus was, is dit ten slotte onduidelik waarom Jesus Hom deur 'n ondergeskikte sou laat doop het. Sou dit nie Jesus se toegeskryfde eer as die unieke bemiddelaar van God ondergrawe het nie? Die antwoord op die vraag lê daarin dat Johannes die Doper nie alleen die individuele bekering van sondaars ten doel gehad nie, maar ook die kollektiewe bekering en herstel van 'n oorblyfsel van Israel as volk van God (Nielsen 1982:60-61; France 1994:100). Anders as die geval met die Fariseërs wat bekering as 'n daaglikse seremonie gesien het waardeur 'n persoon sy of haar status in die verbondsgemeenskap *behou* het, het Johannes dit gesien as die wyse waarop 'n persoon van een groep Jode (wat onder God se oordeel staan) na 'n ander wat vrygespreek is *oorbeweeg* het (Davies & Allison 1988:306). Johannes se doop funksioneer dus soos 'n *inisiëring* vir diegene wat as individue geroep is om 'n nuwe groep binne die Vroegjodedom te vorm (Nielsen 1982:61; Webb 1991:197-199).¹³² Sosio-wetenskaplik gesien was bekering vir die Fariseërs 'n *seremonie*, terwyl dit vir Johannes 'n *ritueel* was. Dit verklaar ook waarom Jesus Hom laat doop het (3:13-15) - nie vir sy sondes nie, maar om Hom by Johannes en die uitverkore oorblyfsel van Israel te skaar (France 1994:104).

5.7 SAMEVATTING (3:1-12)

(i) Die boodskap van Johannes die Doper in Matteus is dat Israel haar op 'n konsekwente wyse na God moet keer. Wie tot *bekering* kom moet hulleself laat doop ten einde hulle berou te toon. Hulle moet ook so lewe dat hulle berou en bekering duidelik sigbaar vir almal is. Die *intratekstuele koppeling* tussen die inhoud van Jesus en Johannes se verkondiging (vgl. 3:2 en 4:17) maak dit duidelik dat bekering nie alleen vir Johannes belangrik was nie, maar ook vir Jesus.

¹³² Dié kollektiewe dimensie van Johannes se doop is veral belangrik in die lig van die heersende verwagting van nasionale herstel in die Vroegjodedom, waarna reeds in die voorafgaande hoofstuk (sien 4.4.2.1-2) verwys is (Webb 1991:198).

(ii) Die doop van Johannes het as 'n *inisiëring* gefunksioneer vir die daarstelling van 'n nuwe gemeenskap wat met God versoen is. Vergifnis en versoening het dus 'n besliste kollektiewe dimensie wat beteken dat dit nie net in 'n individualistiese sin verstaan moet word nie. Die verwagte herstel van Israel is vir Johannes, soos vir Jesus, egter eerder moreel en geestelik as nasionaal en polities.

(iii) Die bemiddeling van God se vergifnis *sonder die tempelkultus* het Johannes in konflik met die heersende bemiddelaars (die Fariseërs en die Sadduseërs) gebring. Johannes se uitdaging van die geestelike elite se toegeskryfde eer reg aan die begin van Jesus se bediening antisipeer dat die konflik met die geestelike elite van die Vroegjodedom 'n belangrike motief in die Matteusevangelie sal wees.

(iv) In Matteus word Johannes se rol in die verlening van vergifnis deur sy doop, wat in die Markusevangelie duidelik is, *weggelaat* ten einde nie afbreuk te doen aan Jesus se verkondiging en bewerkstelling van vergifnis nie. Johannes se doop word daarom in Matteus slegs as 'n *voorbereidende oproep tot bekering voorgestel* (Webb 1991:196).

(v) Dit wil voorkom asof Jesus nie *offers* óf *restitusie* soos deur die Vroegjodedom verlang, vereis het nie. Die optrede van Jesus het nie alleen die religieuse status van die tempel bedreig nie, maar ook die *finansiële ondersteuning* daarvan deur die nie-elite. Dit bring ook die moontlikheid na vore dat Jesus daardeur per implikasie mense van hulle finansiële sonde en skuld bevry het.

HOOFSTUK 6 - JESUS SE VERKONDIGING VAN VERGIFNIS EN VERSOENING DEUR WOORD ÉN DAAD (4:17-11:1)

6.1 INLEIDING

Die eerste deel van die Jesus se openbare bediening in Matteus (4:17-11:1) bestaan hoofsaaklik uit Jesus se eerste **groot redevoeringsdiskoers** (5:3-7:23), en 'n **narratief** oor sy wonders (8:2-9:34), waarin onderskeidelik uiteengesit word hoe Jesus deur woord én daad as bemiddelaar van God se guns opgetree het. *Die ooreenstemming van Jesus se woorde met sy daade in die deel van sy bediening (sien 6.2) maak dit duidelik dat die motiewe van vergifnis en versoening in die Evangelie nie alleen in Jesus se lering teenwoordig was nie, maar ook in sy optrede.*¹³³ *Vergifnis en versoening is dus in dié Evangelie nie alleen soteriologiese motiewe wat op die verlossing van mense deur God dui nie, maar ook 'n integrale deel van Jesus se etiese en teologiese onderrig. Hulle is nie alleen gawes van God in Matteus nie, maar ook dit wat Hy onderling van sy kinders vereis. Die bergrede maak dit ook duidelik dat die twee motiewe bepaalde gedrag van gelowiges vereis het wat hulle sou onderskei van sowel die dominante Grieks-Romeinse kultuur as van die Joodse subkultuur, waarmee hulle daaglik in kontak was.*

6.2 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN DIE EERSTE DEEL VAN JESUS SE BEDIENING (4:17-11:1)

Die verkondiging van die Koninkryk deur woord en daad (4:17-11:1)

| | |
|---|-----------|
| Narratief: Jesus roep die eerste dissipels | 4:17-22 |
| <u>Opsomming en inleiding</u> | 4:23-5:2 |
| <i>Diskoers:</i> Die Bergrede | 5:3-7:27 |
| Narratief: Die skare se reaksie op die bergrede | 7:28-8:1 |
| Narratief: Die bediening van Jesus deur wonders | 8:2-9:34 |
| <u>Opsomming en oorgang</u> | 9:35-38 |
| Narratief: Die roeping van die dissipels as bemiddelaars van God | 10:1-10:4 |
| <i>Diskoers:</i> Die instruksies aan die dissipels | 10:5-11:1 |

¹³³ Jesus se vergifnis van sondes (9:1-8) en sy vrye omgang met sondaars (9:10) sluit byvoorbeeld direk by sy lering in 5:43-48; 6:12, 14-15 en 7:12 aan (Kea 1994:582).

Die eerste deel van Jesus se bediening in Matteus (4:17-11:1) word ingelei deur 4:17, wat as 'n oorgang tussen die voorbereiding vir Jesus se bediening (1:1-4:16) en sy volwaardige bediening as Messias dien (sien 3.3.2.2). Laasgenoemde begin met sy prediking en die roeping van die eerste dissipels (4:17-22). Dié roeping van die dissipels identifiseer hulle as Jesus se kliënte, of vriende, wat deur hulle assosiasie met Hom ook God se besondere guns geniet (Neyrey 1998:131-132).

Na die roeping van die eerste dissipels volg die bergrede (5:3-7:27) waarin Jesus die radikale inhoud van die Evangelie wat Hy verkondig bekendstel (Luz 1989:214, 224; 1995:42; Hays 1996:321). Hy herdefinieer daarin nie alleen wie waarlik eer geniet nie (5:3-12), maar ook hoe die wet verstaan moet word (5:17-20), asook watter geregtigheid ten opsigte van wetsonderhouding (5:21-48), godsdienstige handeling (6:1-18) en die alledaagse lewe nagestreef moet word (6:19-7:12), voor Hy met 'n *conclusio* van vermanings en waarskuwings afsluit (7:13-27). Die bergrede maak dit duidelik dat gelowiges se eer nie meer volgens die norme van die Joodse of Grieks-Romeinse kulture bepaal moet word nie, maar volgens Jesus se interpretasie daarvan. *Dié radikale herdefiniëring van wat eer is, en hoe dit bekom moet word, het ingrypende implikasies vir die verstaan van vergifnis en versoening, deurdat Hy die kultureel aanvaarbare wyses om eer mee te verwerf (bv. deur geweld en verbale uitdagings) of te behou (deur die neem van wraak), afwys* (Neyrey 1998:12; deSilva 1999:58). In die plek daarvan verkondig Jesus hoe vergifnis en versoening beoefen en bekom moet word in terme van die oorfloediger geregtigheid wat die koninkryk van die hemele vereis. Dié oorfloediger geregtigheid wat God vereis, vra dat alle terreine van gelowiges se lewe (hulle gemeenskapslewe, die aanbidding van God deur die kultus en gebed, asook die politieke en juridiese sfeer) gekenmerk moet word deur vergifnis en versoening. *Sleutelperikope vir die verstaan van vergifnis en versoening in die bergrede is 5:3-20, 21-26, 38-42, 43-48; 6:7-15 en 7:1-5.*

Die narratiewe gedeelte (7:28-9:38) van die eerste deel van Jesus se bediening bestaan uit 'n kort narratief (7:28-8:1) wat die skare se reaksie op die bergrede weergee, gevolg deur 'n

langer narratief (8:2-9:34) wat uit nege wonderverhale¹³⁴ en verskeie uitgebreide *chreiai* (8:18-22; 9:9-13 en 14-17) bestaan. Die wonderverhale beskryf die magsdade van Jesus waarmee Hy genees, verlos en selfs vergewe het in lyn met sy unieke eer as God se bemiddelaar. Die opsomming van Jesus se bediening (9:35-38) gee 'n terugblik op sy woorde en dae (McKnight 1992:531), en dien as 'n oorgang na die **sendingdiskoers** wat in 10:5 tot 11:1 volg. Die tweede groot redevoeringsdiskoers, wat voorafgegaan word deur 'n **kort verwysing na die dissipels se sending** (10:1-4), bevat spesifieke opdragte van Jesus aan die dissipels oor hulle roeping en taak.

In die eerste deel van Jesus se bediening in Matteus is vier *inclusio's* in die *intratekstuur* belangrik vir die verstaan daarvan.

- Eerstens vorm die *inhoud van Jesus se prediking* (μετανοεῖτε· ἡγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) (4:17) 'n *inclusio* met Johannes s'n (3:2) om sodoende die *fundamentele ooreenstemming* tussen die inhoud van hulle twee se prediking te beklemtoon.

- Tweedens vorm die *opsomming van Jesus se bediening* (4:23-25) tesame met die inleiding van die bergrede (5:1-2) 'n *inclusio*¹³⁵ met 7:28-8:1 om die bergrede enersyds as *volledige argument af te grens* (vgl. Piper 1979:141; McKnight 1992:531; Hagner 1993:195); en andersyds om die *publieke erkenning* van Jesus se verworwe eer te beklemtoon (Neyrey 1998:33).

- Derdens vorm die bekendstelling van Jesus (4:23) as die Een wat leer én genees, 'n *inclusio* met 9:35 wat sy lering (5:3-7:27) en wonders (8:2-9:34) met mekaar verbind (vgl.

¹³⁴ Daar is wel tien wonders van Jesus, maar net nege wonderverhale in die narratief aangesien die twee wonders van Jesus in 9:18-26 in een wonderverhaal saam gegroepeer is (Davies & Allison 1988:67). Die tien wonders van Jesus bevat moontlik 'n *intertekstuele eggo* van die tien wonders wat Moses in Egipte (Eks 7 tot 12) verrig het (Davies & Allison 1991:1). Nege van die wonderdade is óf genesings óf eksorsismes, terwyl 'n tiende (8:23-27) 'n natuurwonder is (France 1985:151; Hagner 1993:195).

¹³⁵ Vergelyk die korrespondensie tussen sleutelwoorde en frases op *intratekstuele vlak* soos die groot skare wat Jesus volg (4:25 en 8:1), die teenwoordigheid van die skare (5:1 en 7:28), die berg waarteen Jesus opgaan (5:1) en weer van afkom (8:1), die verwysings na Jesus wat

Piper 1979:141; McKnight 1992:531; Hagner 1993:195). *Die diepliggende ooreenstemming tussen Jesus se woorde en daade word só getoon* (Guelich 1982:56).

● Vierdens word die eerste deel van Jesus se bediening omraam deur die *inclusio* wat gevorm word tussen die roeping van die eerste dissipels in 4:17-22 en die uitspel van al twaalf dissipels se roeping in 10:1 tot 11:1. Die *inclusio* beklemtoon die sending van die dissipels, asook die feit dat dit in lyn met Jesus se woorde en daade moet geskied.

In die narratiewe gedeelte van die eerste deel van Jesus se bediening in Matteus is dit veral deur Jesus se genesing en direkte verklaring van vergifnis (9:1-8), asook sy roeping van 'n tollenaar as dissipel (9:9) en sy tafelgemeenskap met sondaars (9:10-13) dat vergifnis en versoening gestalte vind.

6.3 DIE RETORIESE KONTEKS VAN DIE BERGREDE (4:23-5:2)

Matteus 4:23-5:2 stel die retoriese konteks vir die interpretasie van die bergrede daar. *Dit beklemtoon nie alleen God se genade nie, maar ook die gesag van Jesus as die ware leermeester wie se lering die kerk moet navolg* (vgl. deSilva 1999:39). Dit beklemtoon die voorrang van die genade van God bo die eis wat dit aan die ontvangers daarvan stel, deurdat die skare in Matteus eers Jesus se genade en barmhartigheid beleef voordat hulle sy woorde hoor (Allison 1987:429). Dit bevestig *Jesus se gesag* om te kan leer deur *twee kulturele intertekstuele eggo's*. Ten eerste word vermeld dat Jesus teen die berg uitgegaan het (Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος) wat 'n *intertekstuele kulturele eggo* (Robbins 1996b:58-59; Hays 1996:321) van die wetgewing aan Moses¹³⁶ in Eks 20 is (vgl. Eks 19:3, 12-13; 24:12-13, 18 en 34:1ev) (Nielsen 1982:88; Luz 1989:224; Davies & Allison 1988:423-424; kontra Guelich 1982:52; France 1985:107; Strecker 1988:24-25). Soos in die geval van Moses het God, volgens Matteus, deur Jesus op 'n fundamentele wyse sy wil bekend gemaak (Luz 1989:224). Tweedens word Jesus deur middel van 'n verdere *intertekstuele kulturele eggo* in

die skare leer (5:2 en 7:28) en in besonder die spesifieke aanduidings van die begin (5:2) en einde (7:28) van Jesus se toespraak in die twee gedeeltes (Allison 1987:429).

¹³⁶ Die afwesigheid van 'n spesifieke, woordelike verwysing na Moses of ander leermeesters impliseer dat hier van *kulturele eggo's* sprake is en nie referensie nie.

die perikoop as 'n gesagvolle leermeester getipeer deurdat Hy nie alleen gaan sit het, met sy dissipels wat na Hom toe kom nie (καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσήλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ), maar ook sy lering begin het met die gewigtige formule καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων (Davies & Allison 1988:425-426; Luz 1989:224; Hagner 1993:85). Waarskynlik is die bevestiging van Jesus se gesag om as leermeester te kan optree, deel van Matteus se retoriese strategie om die kerk te versterk teen die beskuldigings van die Vroegjodedom dat hulle nie volgens die eise van die wet leef nie. Vir Matteus is Jesus die enigste ware leermeester wat die wet korrek toegepas het (deSilva 1999:39). Die implikasie hiervan is dat dit die kerk van Matteus is, en nie die Jode nie, wat getrou aan die eise van die wet leef.

Die retoriese konteks van die bergrede beklemtoon enersyds die belangrikheid van Jesus as die ware leermeester van wat vir die kerk eervol is, en andersyds maak dit die onderskeid tussen die kerk en dié daarbuite duidelik. In die analise van Nuwe-Testamentiese tekste gee deSilva (1999:27-28) enkele riglyne vir die identifisering van taal wat enersyds die eer-toekennende-liggaam of persone van 'n bepaalde groep daarstel en die taal wat die eer van 'n persoon of groep voor dié liggaam bevestig.

- Ten opsigte van die *daarstelling van die eer-toekennende-liggaam* is taal belangrik wat: (i) eksplisiet diegene (of instellings) identifiseer wie se goedkeuring gesoek moet word of na wie se opinie daar geluister moet word; (ii) die verskille ten opsigte van lewenswyse, etos en waardes tussen gemeenskapslede en buitelanders beklemtoon; (iii) buitelanders as eerlose en onbetroubare vasstellers van eer skets en (iv) die karakter van groepslede en -leiers bevestig as eerbare en as betroubare bronne van kennis en eer.

- Taal wat groepe, of die lede daarvan, se eer by bogenoemde eer-toekennende-liggame *bevestig of verhoog* is dié wat: (i) die eer waaroor 'n persoon beskik op grond van die groep se wêreldbeeld uiteensit; (ii) groepslede prys vir hulle getrouheid aan die groep se waardes; (iii) die groep se belewing van oneer en afkeer vanuit die dominante kultuur herinterpreteer en selfs omkeer en (iv) toekomstige eer vir groepslede en oneer vir hulle teëstanders belowe.

Indien deSilva se riglyne benut word in die lees van die bergrede word dit duidelik hoedat dit: Jesus se gesag as die ware bekendmaker van God se wil bevestig (4:23-5:2) teenoor ander

bekendmakers daarvan (5:17-20, 21-48); beklemtoon hoedat gelowiges se lewe moet verskil van ander s'n (6:1-18; 6:19-7:12);¹³⁷ waarsku teen valse profete (7:15-20), die volg van verkeerde waardes (7:13-14, 25-27) of afvalligheid (5:13-16), terwyl dit diegene prys wat sy woorde gehoorsaam (7:24) en getrou is aan hulle roeping om te leef volgens die waardes van sy koninkryk (5:3-12).

6.4 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR¹³⁸ VAN DIE BERGREDE

Daar bestaan nie 'n konsensus oor die presiese opbou van die argumentatiewe tekstuur van die bergrede nie (vgl. Kennedy 1984:48-49; Mack 1990:82-85; Van Zijl 1991:123-217; Combrink 1992a:16; Betz 1995:50-58). In die studie word die volgende struktuur egter voorgestel as 'n verantwoorde uiteensetting van die argumentatiewe tekstuur van die bergrede:¹³⁹

A. Retoriese konteks van die bergrede (4:23-5:2)

B. Exordium (5:3-16)

1. Die basis van 'n lewe in geregtigheid (5:3-12)
2. Opdrag aan die dissipels (5:13-16)

¹³⁷ Die dissipels word in besonder opgeroep om die geregtigheid van die skrifgeleerdes (5:21-48) en van die Fariseërs (6:1-18) te oortref (Malina & Rohrbaugh 1992:51).

¹³⁸ Die bergrede (5:3-7:27) is 'n *deliberatiewe retoriese argument* wat daarna streef om die gehoor tot spesifieke dade van gehoorsaamheid, met die oog op die onmiddellike toekoms, oor te haal (Kennedy 1984:45-46; Combrink 1988:182; kontra Van Zijl 1991:217).

¹³⁹ Terwyl Kennedy (1984:48-49), Mack (1990:82-85), Combrink (1992:16) en Betz (1995:50-58) saamstem dat 5:3-16 die *exordium* van die bergrede is, en dat 5:17-20 as *narratio* die basiese proporsies van die hoofargument stel (wat in 5:21 begin), bestaan daar verder geen konsensus oor die retoriese opbou van die bergrede nie. Veral die vasstelling van waar die *argumentatio* eindig en oorgaan na die *conclusio*, is uiters problematies. Só neem Kennedy (1984:49) 7:21-27 as die *epiloog*; Mack (1990:84-85) 6:25 tot 7:27 as 'n reeks van negatiewe en positiewe vermanings (6:25-7:14) en waarskuwings (7:15-27) wat eindig met 'n narratiewe slot (7:28-29); Combrink (1992:16) 7:13-27 as *conclusio* en Betz (1995:58-59) 7:24-27 as *peroratio*. Ten einde verwarring te voorkom tussen die *epiloog* van die bergrede en die van Matteus sal na eersgenoemde as die *conclusio* verwys word. In die studie word 7:12 in navolging van Guelich (1982:36-40), Lambrecht (1985:28), Allison (1987:437-438), Combrink (1992:16), Hagner (1993:84) en Betz (1995:57) as die afsluiting van die *argumentatio* geneem. Die rede vir die keuse is dat 5:17-20, tesame met 7:12, die hermeneutiese sleutels vir die korrekte vertolking van die wet uiteensit (Betz 1995:62), terwyl die ooreenkoms tussen 5:17 en 7:12 'n *inclusio* vorm wat die *narratio* en die *argumentatio* tot 'n retoriese eenheid saamsnoer (Hagner 1993:84; Carter 1994:85; Betz 1995:62).

C. Narratio (5:17-20)

1. Jesus het gekom om die wet te vervul (5:17-19)
2. Die dissipels se geregtigheid moet oorvloediger wees (5:20)

D. Argumentatio (5:21-7:12)

1. Ses voorbeelde (antiteses) van *oorvloediger geregtigheid as wetsonderhouding* (5:21-48)
2. Drie voorbeelde van *oorvloediger geregtigheid as godsdienstige handeling* (6:1-18)
3. Sewe voorbeelde van *oorvloediger geregtigheid in die alledaagse lewe* (6:19-7:12)

E. Conclusio (7:13-27)

1. Waarskuwing oor die twee paaie (7:13-14)
2. Waarskuwing oor vals profete (7:15-20)
3. Vermaning oor hoor en doen (7:21-23)
4. Gelykenis van die twee fundamente (7:24-27)

F. Narratiewe afsluiting en oorgang (7:28-8:1)

6.5 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN DIE *EXORDIUM* (5:3-16)

Matteus 5:3-16 vorm die *exordium*¹⁴⁰ van die bergrede (Kennedy 1984:45, 48; Combrink 1988:184; Mack 1990:83; Betz 1995:97) met die doel om die gehoor se aandag te verkry, die spreker bekend te stel, en die saak waaroor dit gaan aan die orde te stel (Van Zijl 1991:153; Combrink 1992:11).

Die *exordium* self kan in **twee dele** verdeel word (Betz 1995:59). Die **eerste deel** (5:3-12) bestaan uit 'n reeks seënspreuke wat die *teologiese beginsels onderliggend aan die bergrede* aan die orde stel (Betz 1995:93, 110). In dié epideiktiese seënspreuke (Kennedy 1984:45) word die eskatologiese seëninge van God as 'n gawe (sien 6.5.1) aan die wat volledig afhanklik van Hom is, toegesê (Combrink 1992a:18). Die **tweede deel** (5:13-16) van die *exordium* bevat twee spreekwoorde (γνώμη)¹⁴¹ wat die opdrag en roeping van die dissipels

¹⁴⁰ Van Zijl (1991:148 en 153) wys daarop dat terwyl deliberatiewe retoriese argumente gewoonlik nie oor 'n *exordium* ('n komplimentêre toespraak gerig aan 'n ideale gehoor) beskik nie, die voorkoms daarvan in die bergrede noodsaaklik is aangesien dit so vroeg in Matteus voorkom. Die *exordium* ondervang só die relatiewe onbekendheid van Jesus, asook die onvoorbereidheid van die skare op wat gesê gaan word.

¹⁴¹ Anders as 'n *chreia* word 'n *spreekwoord* (γνώμη) nie aan 'n spesifieke persoon gekoppel nie, en gee dit in die reël nuttige en alledaagse wysheid weer (Taylor 1946:79, 83). 'n

uitspel. Die deduktiewe argument van die *enthymeem* in verse 13 tot 14 kan sillogisties soos volg weergegee word (Kennedy 1984:53):

- (i) *Algemene reël*: Sout as aktiewe substansie kan sy effektiwiteit verloor (smaak) en moet dan uitgegooi word.
- (ii) *Spesifieke geval*: die mens is 'n aktiewe substansie.
- (iii) *Gevolgtrekking*: die mens as aktiewe substansie kan sy effektiwiteit verloor.

Dié *enthymeem* wil die hoorders van die bergrede aanspoor om in lyn met wat hulle is (die ontvangers van God se seën) op te tree. Dieselfde dissipels wat in die eerste deel van die *exordium* deur God geseën en begenadig is, moet ook tot seën vir die wêreld wees (Patte 1987:73; Combrink 1988:196, 1992a:18). Om só tot seën van die wêreld te wees noodsaak dade van oorvloediger geregtigheid wat in die daaropvolgende *argumentatio* uiteengesit word (5:21-7:12). In besonder moet hulle só teenoor die wêreld optree dat hulle dade van barmhartigheid en genade, wat deur God geïnspireer is, tot sy eer sal strek (Nielsen 1982:102). Nie hulle eie eer voor mense nie, maar dié van God moet daarom nagestreef word (Hendrickx 1984:43).

Die beklemtoning dat die dissipels se optrede in die wêreld implikasies vir God se eer het, is van kritiese belang vir die verstaan van die motiewe van vergifnis en versoening in die bergrede. Indien God bereid was om sy eie eer, kontra die norme van die heersende eerste-eeuse Mediterreense agonistiese kultuur, ter syde te stel deur eerder te vergewe as om wraak te neem, is dit byna ondenkbaar dat sy dissipels nie sy voorbeeld sou volg nie. Om dit nie te volg nie sou impliseer dat die handhawing van hulle eie eer, deur wraak te neem, belangriker as God s'n is. Wie nie volgens die voorbeeld van hulle weldoener opgetree het nie, sou die weldoener se eer in die openbaar geskend het met die gevolg dat hy of sy op dié uitdaging moes reageer (vgl. 6:14-15; 18:23-35). Vir die dissipels is die handhawing van God se eer daarom die norm wat hulle optrede bepaal.

Spreekwoord bevat verder nóg 'n aksie nóg 'n spesifieke konteks met betrekking tot die tyd of plek waarin dit funksioneer (Robbins 1988a:11). Sodra 'n spreekwoord aan 'n spesifieke persoon gekoppel word, kan dit as 'n *chreia* beskou en ontleed word (Watson 1992b:105).

Matteus 5:13-16 vorm die *retoriese oorgang* tussen die deklaratiewe seënspreuke en die eise van die res van die bergrede (Guelich 1982:130-131). Die twee dele van die *exordium* mag daarom nie los van mekaar, of van die res van die bergrede, gelees word nie (Van Bruggen 1990:84).

6.5.1 Die seënspreuke: genadige toeseëggings van God of toegangsvereistes tot die koninkryk?

Die vraag of die seënspreuke genadige toeseëggings van God se genade is, en of dit eerder toegangsvereistes tot die koninkryk van die hemele is, is van deurslaggewende belang vir die verstaan van die bergrede.

- Terwyl Luz (1989:215, 217) die imperatiewe karakter van die bergrede beklemtoon, en selfs die seënspreuke eerder as vereistes as proklamasies neem, lê hy wel klem op die feit dat die narratiewe aanloop tot die bergrede dit duidelik maak dat die bergrede ingebed is in God se genadige daade deur Jesus. In besonder neem Luz (1989:215 en 231) die eerste drie seënspreuke as paradoksale toeseëggings van God se genade. Vir hom gaan genade dus aan vereiste vooraf in die seënspreuke.

- Van Bruggen (1990:85) sien die seënspreuke as voorwaardelike beloftes aangesien die beloftes (of seën) van God aan 'n menslike deug gekoppel word. Die koppeling tussen die seënspreuke en 5:13-16 versterk dié voorwaardelike karakter van die seënspreuke nog verder. Hulle funksioneer om die rede volgens Van Bruggen eerder as wegwysers na saligheid, as verklarings daarvan.

- Strecker (1988:33-34) neem die seënspreuke primêr as etiese eise. Volgens hom onderskei die bergrede egter nie in die Pauliniese sin tussen gawe en plig, indikatief en imperatief, of evangelie en wet nie. Die eise van die bergrede is tegelyk die verlossingbringende instruksie van God.

- Guelich (1982:109-111) beweer dat dit 'n fout sou wees om die seënspreuke as toegangsvereistes te sien aangesien hulle eerder verklaar dat die belofte van God in Jesaja 61

(dat Hy sy volk sal verlos) in Jesus aan die realiseer is. Die beloftes daarin vervat is daarom eerder versekerings van God se trou as belonings vir menslike getrouheid.

In hierdie studie word saam met Guelich (1982:109-110), Luz (1989:215-217); Combrink (1992:18), Hagner (1993:91) en Carter (1994:80) van die standpunt uitgegaan dat *alhoewel elke seënspreuk ook 'n implisiete bevel is, dié dimensie daarvan sekondêr is aan die genadige toeseggings van geluk deur God daarin vervat*. Die retoriese plasing van die bergrede en die seënspreuke (vgl. Combrink 1992:12-13), asook die feit dat die primêre gehoor van die bergrede reeds dissipels van Jesus is, beklemtoon die genadige karakter van die seënspreuke bo die paranetiese dimensie daarvan (Carter 1994:80). Piper (1979:79), Schrage (1988:145) en Matera (1996:59-62) wys egter tereg daarop dat die imperatiewe van Jesus in Matteus ook 'n vorm van genade is. 'n Waterdigte skeiding tussen eis en toesegging blyk daarom onnodig te wees ten einde aan die genade van God in dié Evangelie reg te laat geskied.

6.5.2 Uiteensetting van die intratekstuur van die seënspreuke (5:3-12)

³ Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

⁴ μακάριοι οἱ πενθοῦντες ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.

⁵ μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν.

⁶ μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.

⁷ μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.

⁸ μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.

⁹ μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.

¹⁰ μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

¹¹ μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἰπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν [ψευδόμενοι] ἕνεκεν ἐμοῦ.

¹² χαίrete καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφῆτας τοὺς πρὸ ὑμῶν.

Die perikoop word as selfstandige retoriese eenheid aanmekaar geweef deur die herhaling van μακάριοι, wat in vers 12 oorgaan tot die oproep χαίrete καὶ ἀγαλλιᾶσθε. Die struktuur van die perikoop word bepaal deur die herhaling van die apodosis van vers 3 (ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν) in vers 10, wat die eerste agt seënspreuke omraam, asook

die herhaling van δικαιοσύνην in verse 6 en 10. Laasgenoemde verdeel die eerste agt seënspreuke in twee kwatryne wat aan mekaar verbind is. Die eerste kwatryn word deur middel van die *π-alliterasie* wat daarin voorkom enersyds aan mekaar gebind en andersyds van die daaropvolgende kwatryn afgegrens (Luz 1989:226). Op hulle beurt word die twee kwatryne aan die laaste twee seënspreuke (verse 11 en 12) gekoppel deur die herhaalde verwysing na "vervolging" (διώκω) in verse 10 (die laaste vers van die tweede kwatryn), 11 en 12.

6.5.3 Interpretasie van die argumentatiewe tekstuur van 5:3-12

Matteus 5:3-12 bestaan uit 'n reeks seënspreuke¹⁴² wat as deklaratiewe stellings die geantisipeerde eskatologiese oordeel van God aankondig (Betz 1995:94-95).¹⁴³ Die gedeelte is 'n *profetiese diskoers* (sien 11.4.3) deurdat dit op God se seën van spesifieke mense op grond van die geregtigheid wat hulle beliggaam en beoefen, fokus (Robbins 2002:17-18).

Die eerste agt seënspreuke vorm 'n **eenheid** wat aan mekaar verbind word deur 'n enerse struktuur¹⁴⁴ en die *inclusio* wat deur verse 3 en 10 gevorm word¹⁴⁵ (Van Zijl 1991:150; Betz 1995:105, 110). Dié retoriese ordening onderstreep die belang van die koninkryk van die hemele as sentrale teologiese motief in die bergrede (Luz 1989:226). Die *inclusio* van die eerste en die agste seënspreuk dui verder daarop dat die apodosis van die ander ses

¹⁴² Alhoewel vers 12 stilisties van die eerste seënspreuke verskil (wat almal uit μακάριος + subjek + ὅτι-bysin bestaan (Davies & Allison 1988:434) neem Betz (1995:110-111) dit ook as 'n seënspreuk.

¹⁴³ Tesame met dié eskatologiese dimensie (Strecker 1988:31) het die seënspreuke ook 'n besliste hierdie-wêreldse fokus (Betz 1995:96). Die koninkryk van die hemele is immers tegelyk 'n toekomstige en 'n teenswoordige realiteit (Patte 1987:66). Dit sou daarom foutief wees om dié twee dimensies teenoor mekaar af te speel. As teenswoordige verklarings van God se eskatologiese wil het die seënspreuke etiese implikasies vir die hede, deurdat hulle 'n radikale nuwe lewenstyl gekenmerk deur 'n nuwe inhoud en rigting, eis (Betz 1995:96-98).

¹⁴⁴ Almal is in die derde persoon (teenoor die tweede persoon meervoud van verse 11 tot 16), gevolg deur 'n ὅτι-bysin (Combrink 1988:187).

¹⁴⁵ Die *inclusio* word gevorm deur die *verbatim* herhaling van ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν en die formulering van die apodosis van verse 3 en 10 in die teenswoordige tyd, terwyl die van verse 7 tot 9 in die toekomstige tyd is (Combrink 1988:187; Hagner 1993:89; Betz 1995:105, 110). Deur die ondergeskikte premis van verse 7 tot 9 in die toekomstige tyd te plaas bemoeilik Jesus die moontlike retoriese weerlegging daarvan (Kennedy 1984:50).

seënspreuke telkens verskillende dimensies van die koninkryk van die hemele uitspel (Patte 1987:66; Luz 1989:235; Davies & Allison 1988:446).

Soos reeds vermeld kan die eerste agt seënspreuke in **twee kwatryne** verdeel word, wat deur die herhaling van δικαιοσύνη (verse 6 en 10) aan mekaar verbind word (Gundry 1982:73; Combrink 1988:189; Luz 1989:226-227; Betz 1995:111; kontra Davies & Allison 1988:430). Dié verdeling op intratekstuele vlak¹⁴⁶ beklemtoon die sentrale betekenis van δικαιοσύνη vir die verstaan van die seënspreuke en die bergrede as 'n geheel. Só is God se geregtigheid onderliggend aan sowel die seënspreuke as die hele bergrede (Nielsen 1982:89; Betz 1995:94-95, 98 en 110). Daar blyk vier maniere te wees om *geregtigheid* (δικαιοσύνη) in verse 6 en 10 te verstaan, te wete (i) *die gedrag wat God van die mens verwag*, (ii) *'n geskenk van God*, (iii) *'n kombinasie van (i) en (ii)* en (iv) *die regverdig verklaring van die uitverkorenes van God* (Davies & Allison 1988:452; Luz 1989:237). In die lig van die retoriese koppeling tussen die twee voorkomste van δικαιοσύνη in verse 6 en 10 blyk dit wenslik te wees om, indien dit moontlik is, beide dieselfde te verstaan (Przybylski 1980:96-98; Davies & Allison 1988:453; Luz 1989:237). In 5:10 is dit duidelik dat geregtigheid iets is wat die dissipels beoefen aangesien hulle daarvoor vervolg word. Luz (1989:237) en Davies en Allison (1988:452) neem dit om die rede as die tipe van gedrag wat God van gelowiges verwag (sien ook Hill 1972:112; Van Bruggen 1990:88). Matteus 5:20-48 gee vervolgens die inhoud van dié verlangde geregtigheid weer (Luz 1989:238; Malina & Rohrbaugh 1992:51).

Dit is egter 'n vraag of 5:6 net in die sin van die eis van God om 'n lewe in geregtigheid verstaan moet word. Terwyl dit wil voorkom asof die protasis wel dui op dit wat God van die mens verlang, dui die apodosis weer op 'n gawe van God (vgl. Hendrickx 1984:26; Carson 1984:134; France 1985:110; Davies & Allison 1988:453). Of dié gawe ook geregtigheid is, is

¹⁴⁶ Kodjak (1986:59) stel 'n alternatiewe struktuur vir die eerste agt seënspreuke voor. Hy gaan ook uit van die omraming van die agt seënspreuke deur die eerste en agste, maar verdeel dan seënspreuke twee tot sewe in drie pare (5:4 en 5:5, 5:6 en 5:7, asook 5:8 en 5:9) in plaas van om al agt in twee kwatryne te verdeel. Elkeen van sy drie pare bestaan uit 'n seënspreuk met 'n hoofsaaklik interne, persoonlik georiënteerde aksent (5:4, 5:6 en 5:8) gevolg deur een met 'n meer eksterne, gemeenskapsgerigte handeling (5:5, 5:7 en 5:9). Laasgenoemde vra om eienskappe (sagmoedigheid, barmhartigheid en die bereidheid om vrede te maak) wat net in kontak met ander na vore kom. Aangesien die voorgestelde struktuur teen sekere formele kenmerke van die teks ingaan (veral die indeling daarvan in twee kwatryne) word dit nie gevolg in die studie nie.

egter onseker (Davies & Allison 1988:452). Dit dui egter beslis op 'n dimensie van die koninkryk van die hemele wat 'n gawe van God self is (Nielsen 1982:95; Guelich 1982:84-87; Strecker 1988:38). Dit is dié wat na geregtigheid streef wat geseënd is, en nie dié wat dit reeds bereik het nie (Davies & Allison 1988:453). Die volledige realisering van God se geregtigheid bly dus die gevolg van die genadige werking van God self (Hill 1972:112). Terwyl δικαιοσύνη in 5:10 die gedrag is wat God verlang, dui dit in 5:6 eerder op die nuwe verhouding wat tussen gelowiges en God tot stand gekom het danksy die genadige werking van God. Alhoewel δικαιοσύνη in verse 6 en 10 daarom nie dieselfde betekenis het nie, dui die retoriese koppeling tussen die twee verse op die onlosmaaklike verbinding tussen geregtigheid as gawe en gevraagde. Die genadegawe eis naamlik 'n nuwe lewe voor God (6:1-18) en ander (5:21-48) (Guelich 1982:85; Hendrickx 1984:26). Genadegawe en eis staan daarom nie teenoor mekaar nie, maar langs mekaar.

Die *seënspreuke*¹⁴⁷ self vorm elkeen 'n *enthymee* deurdat hulle uit 'n gevolgtrekking bestaan wat deur 'n logiese rede gestaaf word (Kennedy 1984:16, 49-50; Combrink 1988:192; Bailey & Vander Broek 1992:131). Die volgende *sillogisme* is byvoorbeeld onderliggend aan die eerste seënspreuk (5:3):

¹⁴⁷ Die term "seënspreuk" verwys na 'n literêre genre wat sy naam ontleen aan die inleidende seënspreuk (μακάριος of variante) wat dit kenmerk (Betz 1995:92). Seënspreuke kan as 'n sub-genre van die γνώμη beskou word (Guelich 1982:75; Betz 1995:96-98) en was 'n uiters algemene literêre vorm in Griekse, Joodse en Egiptiese literatuur (sien Guelich 1982:63-66; Davies & Allison 1988:431-434; Betz 1995:92, 96 en 98). Daar is ten minste 44 seënspreuke wat in verskillende sintaktiese konstruksies in die Nuwe Testament aangetref word (Guelich 1982:63; Combrink 1988:186). Hulle vertoon deurgaans dieselfde inhoudelike strekking, te wete 'n religieuse heilsaankondiging van eskatologiese vreugde met betrekking tot die nuwe tydvak wat in Christus aangebreek het (Van Aarde 1978:122). Seënspreuke het dikwels 'n sekondêre didaktiese funksie vervul deurdat hulle belangrike leerstellings bondig saamvat en só die memorisering daarvan vergemaklik het (France 1985:108; Betz 1995:95 en 98). Die plasing van seënspreuke aan die begin van 'n teks bestaande uit morele leerstellings (soos die bergrede) was ook 'n algemene literêre gebruik in antieke tye (Betz 1995:105). Ten spyte van die ooreenkomste met antieke literêre gebruike blyk die direkte agtergrond van Matteus se seënspreuke egter eerder die Ou Testament te wees (Hagner 1993:91; Combrink 1988:188). Ondanks die algemene voorkoms van seënspreuke bestaan daar geen vergelykbare versameling van seënspreuke soos die reeks vervat in 5:3-12 in literatuur buite die Nuwe Testament nie (France 1985:108; Combrink 1988:186; Betz 1995:97). Ander seënspreuke in Matteus is 11:6; 13:16; 16:17 en 24:46 (France 1985:107).

- (i) *Algemene reël*: Wie die koninkryk van die hemele ontvang is geseënd.¹⁴⁸
- (ii) *Spesifieke geval*: Die wat weet hoe afhanklik hulle van God is, sal die koninkryk van hemele ontvang (vers 3b).
- (iii) *Gevolgtrekking*: Die wat weet hoe afhanklik hulle van God is, is geseënd (vers 3a).

Soos gebruiklik in die geval met retoriese sillogismes is die algemene reël in die seënspreuke weggelaat en bevat die eerste deel van die sillogisme in werklikheid die gevolgtrekking daarvan (Combrink 1988:192). Die gedagte van om deur God geseënd te wees funksioneer as selfevidente waarde in die sillogisme. Die aanvaarding daarvan berus direk op die etos van Jesus se gesag (wat ondersteun word deur die wonders wat Hy gedoen het en sy reputasie as leermeester), die ooreenstemming van die seënspreuke met die motief van Goddelike geregtigheid, asook die bereidwilligheid van die gehoor om dit te glo (Kennedy 1984:50; Combrink 1988:193; Betz 1995:94). *Dié sillogisme onderliggend aan die eerste seënspreuk(asook die ander seënspreuke) maak dit duidelik dat mense nie geseënd is omdat hulle arm of nederig is nie, maar omdat God aan hulle die koninkryk van die hemele¹⁴⁹ skenk* (vgl. Betz 1995:114, 118-119).

Die *anaforiese posisie* van μακάριος¹⁵⁰ in die seënspreuke beklemtoon enersyds die paradoksale karakter daarvan en andersyds verhoog dit die oorredende krag daarvan (Combrink 1988:193). As religieuse heilsaankondigings deur Jesus (Van Aarde 1978:88), wat

¹⁴⁸ Robbins (2002:18) verwoord die algemene reël ietwat anders deurdat hy dit stel as "*God has chosen people in various states of righteousness and people who perform certain acts of righteousness to receive special blessing (sic)*". Die onderliggende gedagte is dus dieselfde: mense is geseënd op grond van God se keuse en sy toeseëgging van sy guns.

¹⁴⁹ Matteus verwys gewoonlik na die *koninkryk van die hemele* in plaas van na die *koninkryk van God* om die universele aard van God se verlossing te beklemtoon. Dit sluit ook aan by die Joodse gebruik om die onnodige gebruik van die naam van God te vermy. Hy verwys egter wel in 12:28; 19:24; 21:31 en 43 na die koninkryk van God. 'n Unieke perspektief by Matteus is sy beklemtoning van die koningskap van Jesus. So word in 13:41; 16:28 en 20:21 verwys na die *koninkryk van die Seun van die mens* (Combrink 1991:22-23).

¹⁵⁰ Μακάριος het die moontlike betekenis van "voorspoedig en vry van bekommernis", "religieuse vreugde" (Davies & Allison 1988:431, 434), "gelukkig" of "bevoorreg" (Albright & Mann 1971:45; France 1985:108) of "geseënd" (Guelich 1982:67). Malina en Rohrbaugh (1992:47), asook Neyrey (1995:144; 1998:165-166), vertaal dit met "hoe eervol" aangesien dit die waarde (eer) van 'n persoon binne 'n bepaalde kulturele milieu weergee. Wie volgens die heersende waardes sonder eer was omdat hulle arm, nederig en vervolgd is, word deur Jesus eerbaar verklaar in die seënspreuke.

gesag het om die toestand van mense ingrypend te verander, onderstreep die paradoksale verhouding tussen die voor- en nasinne van die seënspreuke telkens die totale omkering van rolle wat hulle veronderstel (Combrink 1988:193). *God¹⁵¹ skryf in seënspreuke eer toe aan diegene wat volgens dominante sosiale waardes nie daarvoor sou kwalifiseer nie* (vgl. Neyrey 1995:144; 1998:119; deSilva 1999:60). *Die koms van God se koninkryk in Jesus verleen sodoende 'n radikale nuwe basis vir die vasstelling van persone se eer* (Malina & Rohrbaugh 1992:46-47).

In die eerste deel van die exordium is dit veral die derde (5:5), vyfde (5:7) en die sewende seënspreuke (5:9) wat vir dié studie van belang is aangesien dit, soos later in die bergrede duidelik word, die teologiese beginsels onderliggend aan dade van versoening en vergifnis weergee.

6.5.3.1 Matteus 5:5

Die bepaling van die betekenis van οἱ πρᾶεῖς in vers 5 is uiters problematies (Carson 1984:133; Luz 1989:236). In Grieks dui πρᾶς dikwels die teenoorgestelde van ἀγριότης ("brutaliteit") en ὀργιλότης ("ongetemde woede") aan (Luz 1989:236; Betz 1995:127). Onder Semitiese invloed (vgl. Ps 36:11 in die LXX) het dit die betekenis van "nederigheid wat manifesteer in sagmoedigheid" gekry (Luz 1989:236). In die sosio-politiese konteks van onderdrukking deur 'n koloniale mag (*die historiese en ideologiese intertekstuur van Matteus*), het dit die verdere moontlike betekenis van "onderdanigheid" (Van Tilborg 1986:26-27; kontra Hendrickx 1984:23). Hoe πρᾶς ook al vertaal word, is dit belangrik om te verreken dat dit nie as 'n eervolle karaktereienskap deur die meerderheid van Grieke gesien is nie. Die heersende eerste-eeuse Mediterreense agonistiese kultuur het geëis dat daar op die aggressie van ander ook met aggressie gereageer moes word. *Die optrede wat Jesus vereis, sou daarom as skaamtelose gedrag vertolk gewees het, aangesien dit die gesanksioneerde en verwagte woede en wraak op 'n uitdaging van 'n persoon se eer afwys* (Neyrey 1998:181-182; deSilva

¹⁵¹ Die *passivum divinum* in verse 4b, 6b, 7b en 9b het die effek om God as handelende subjek in verband met die koninkryks-eskatologiese seëninge te bring sonder om sy naam eksplisiet te gebruik (Van Zijl 1991:151).

1999:58). Volgens Jesus is diegene wat nie ander se eer uitdaag nie, en wat nie op die uitdaging van hulle eer reageer nie, egter eervol in God se koninkryk.

Die sterk ooreenkoms tussen verse drie en vyf (Hill 1972:111; Nielsen 1982:93) beklemtoon die band tussen die $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma\ \tau\hat{\omega}\ \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$,¹⁵² en die $\pi\rho\alpha\epsilon\acute{\iota}\varsigma$. Die $\pi\rho\alpha\epsilon\acute{\iota}\varsigma$ is oënskynlik nes die $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma\ \tau\hat{\omega}\ \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$ diegene wat in volkome afhanklikheid voor God leef (Guelich 1982:82).¹⁵³ In die lig van die ooreenkoms tussen die $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma\ \tau\hat{\omega}\ \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$ en die modellering daarvan deur Jesus¹⁵⁴ in Matteus, blyk dit wenslik te wees om $\pi\rho\alpha\acute{\upsilon}\varsigma$ met "die nederiges" of die "sagmoediges" te vertaal. Volgens Betz (1995:127) is *sagmoedigheid* (of te

¹⁵² Die $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$ was die mens wat gebuk gegaan het onder kroniese armoede (Louw & Nida 1988a:564), met die gevolg dat hy of sy geforseer was om te bedel ten einde te kon oorleef (Davies & Allison 1988:442-443; Neyrey 1995:140). Malina en Rohrbaugh (1992:48-49) definieer armoede sosiologies in terme van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld as die *verlaging* van die sosio-ekonomiese stand en eer van 'n persoon (so ook Neyrey 1995:140-144). Armoede is gevolglik eerder 'n sosiale as suiwer materiële terugslag (Malina & Rohrbaugh 1992:48-49). Dit wil voorkom asof Matteus (bv. in 11:4-5) die armes assosieer met die mens wat as gevolg van omstandighede buite sy of haar beheer sosio-ekonomies die slegste daaraan toe was (die blindes, dowes en melaatses). Hulle was dus in terme van die heersende waardes verdienstelike armes wat onderskei is van nie-verdienstelikes. Laasgenoemdes was as gevolg van hulle eie toedoen arm (vgl. Neyrey 1995:143-144). Matteus kwalifiseer verder die $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$ met die referensiële datief $\tau\hat{\omega}\ \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$ (Guelich 1982:72; Luz 1989:231) wat dui op 'n idiomatiese verstaan daarvan (vgl. Louw & Nida 1988a:749). Die $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma\ \tau\hat{\omega}\ \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$ is daarom nie alleen iemand wat in akute, kroniese armoede leef nie, maar ook die mens wat 'n innerlike, geestelike armoede beleef (Morris 1992:95). Terwyl $\tau\hat{\omega}\ \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$ wel die idiomatiese, religieuse betekenis van $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$ beklemtoon, sluit dit egter nie daarom noodwendig die konkrete ekonomiese dimensie van die betekenis daarvan uit nie (Guelich 1982:68-69, 71-75, 97; Van Tilborg 1986:14; Davies & Allison 1988:444; Malina & Rohrbaugh 1992:46-47). Dit onderstreep eerder dat armoede kultureel veel meer as konkrete gebrek is. Dit is ook om van alle eer gestroop te word deur omstandighede, onreg of ongeluk (Malina & Rohrbaugh 1992:49; Neyrey 1995:139).

¹⁵³ Neyrey (1998:170-173) se siening van die eervolles (die geseëndes) as die armes wat deur hulle families verwerp is omdat hulle Jesus volg, en daarom treur en honger is, word nie in die studie gevolg nie. Dit berus op die aanname dat verse 3, 4, 6 en 11 die oorspronklike seënspreuke is (n.a.v. Luk 6:20-23) en dat daar 'n spesifieke agtergrond vir dié vier seënspreuke is (die verwerping van die dissipels deur hulle families). Dié ietwat spekulatiewe scenario is egter nie die enigste moontlike een nie (sien Neyrey 1998:173). Dit is ook duidelik dat indien Lukas die oorspronklike seënspreuke weergee, Matteus dit verwerk, uitgebrei en anders gegroepeer het. Dit is daarom riskant om Lukas se seënspreuke te gebruik om Matteus s'n mee te verstaan.

¹⁵⁴ In Matteus word $\pi\rho\alpha\acute{\upsilon}\varsigma$ nog net twee keer gebruik. In beide die gevalle het dit Jesus as subjek (France 1985:110; Davies & Allison 1988:449). In 11:29 het dit die betekenis van "goedheid" en in 21:5 die implikasie van nie-geweldadigheid oftewel sagmoedigheid (Luz

wel nederigheid) die etiese beginsel onderliggend aan dade van versoening en vergifnis (soos onder andere weergegee in 5:21-26, 38-42, 43-48 en 6:12, 14-15). Slegs wie sagmoedig is, kan vergewe en sowel sy naaste as sy vyande liefhê (Betz 1995:127). Wie só lewe sal die hele aarde (nie net Israel nie) van God ontvang met die eskatologiese omkeer van die laaste dae (Davies & Allison 1988:450; Betz 1995:128). Eer wat verloor is in die oë van die kontemporêre kultuur sal dus oorvloediglik deur God self herstel word (vgl. Neyrey 1998:187; deSilva 1999:58).

6.5.3.2 Matteus 5:7

Die apodosis van die vyfde seënspreuk (5.7), anders as by van die ander, korreleer met die protasis daarvan (Luz 1989:238). Wie ander begenadig deur sagmoedig en vergewensgesind op te tree, sal deur God (en nie noodwendig hulle medemens nie) begenadig word (Filson 1971:78; Carson 1984:134; Davies & Allison 1988:450). Die presiese verhouding tussen die protasis en apodosis in die seënspreuk is egter onseker. Dit blyk nie klinkklaar duidelik te wees of God se genade menslike gedrag voorafgaan en bepaal nie (soos in 18:23-35), en of die gedrag van mense God s'n bewerkstellig nie (Luz 1989:238). *Wat wel duidelik is, is die korrelasie tussen menslike gedrag en Goddelike handeling.* Dié sterk paranetiese motief van die korrelasie tussen Goddelike en menslike gedrag, en die voorwaardelike karakter van God se genade en vergifnis, kom ook in ander sleutelperikope in dié studie voor (Hendrickx 1984:28; France 1985:110). Daar sal daarom later meer uitvoerig op die belangrike vraagstuk ingegaan word.¹⁵⁵

Matteus lê 'n sterk aksent op *genade*¹⁵⁶ in sy Evangelie (Van Tilborg 1986:33). In die grammatika van weldoener-kliënt verhoudings dui genade op 'n kliënt se versoek aan 'n

1989:236). In Matteus leer Jesus dus nie alleen nederigheid en sagmoedigheid in die bergrede nie, maar beoefen dit ook (Davies & Allison 1988:449; Betz 1995:127).

¹⁵⁵ Sien 11.3.5.3.

¹⁵⁶ Genade is in Matteus nie alleen 'n fundamentele eis nie (vgl. 9:13; 12:7 en 23:23), maar ook die kern van Jesus se woorde (5:43-48; 18:21-35; 25:31-46) en dade (9:27-31; 15:21-28; 17:14-18; 20:31-46) (Mohrlang 1984:96-97; France 1985:110; Davies & Allison 1988:454; Hagner 1993:93). Die genade van God in die verlede (4:23-5:2), die hede (6:25-34 en 7:7-11) en die toekoms (5:3-12) loop soos 'n refrein deur die hele bergrede (Allison 1987:429).

weldoener om 'n spesiale guns (Neyrey 1998:135). Jesus lê veral klem op die feit dat genade aan almal, en in die besonder aan sosiale randfigure en selfs vyande, bewys moet word (Davies & Allison 1988:454). Die grondmotief agter die barmhartige daad is die wete dat God genadig is (Betz 1995:133) en dat sy geregtigheid vereis dat dié wat om genade vra ook genade sal beoefen (vgl. 5:21-48; 6:2-4; 7:1-5, 14, 15-26) (Betz 1995:134). Om bloot oor genade te praat is daarom nie genoeg nie. Terwyl genade (ἐλεος) ook kan dui op dit wat uit meegevoel vir die swakkes en armes gedoen word, dui dit in Matteus in besonder op die vergifnis wat aan skuldiges verleen word (Guelich 1982:88, 104; Mohrlang 1984:97; Betz 1995:134; Neyrey 1998:182). *Om genadig te wees is om nie wraak te neem soos verwag word nie, maar eerder te vergewe* (Neyrey 1998:182). Die betoning van genade, en die verlening van vergifnis, is volgens Jesus die korrekte etiese respons op geweld en aggressie (Betz 1995:132-133). *Só korreleer 5:7 met 18:33, en pas die gelykenis van die onvergewensgesinde dienskneg (18:23-35) die beginsel daarvan in 'n narratiewe konteks toe* (Betz 1995:133). Hierin verskil Jesus van die heersende kultuur wat die neem van wraak, sonder om genade te betoon, as eerbaar beskou het (Neyrey 1998:183). Só skryf Aristoteles dat dit wenslik is (*Rhet.* 1.9.24) "*To take just vengeance on enemies and not to be reconciled; for to retaliate is just.*"

6.5.3.3 Matteus 5:9

Die "vredemakers" (εἰρηνηποιοί) in die seënspreuk dui op diegene wat aktief streef om vrede te maak binne 'n *intermenslike* konteks (Luz 1989:241). Breytenbach (1986b:261) wys daarop dat om versoen te raak baie naby daarom lê om vrede te maak, met die gevolg dat die woordgroep καταλλάσσω dikwels met εἰρηνοποιέω in Griekse literatuur vervang is. Louw en Nida (1988a:502-4) wat die betekenis van εἰρηνοποιός omskryf as "*a person who restores peace between people*", plaas dit dan ook in subdomein 40A (*Reconciliation*). Volgens Vogel (1989:240-241) het εἰρήνη aanvanklik volgens algemene Griekse gebruik net op die *afwesigheid* van konflik gedui, sonder die meegaande herstel van die verhouding tussen die strydende partye. Dit het egter onder invloed van die Hebreeuse motief van מלח, wat op die omvattende herstel van die verhouding met God en die naaste dui, via die LXX ook die betekenis van die herstel van verhoudings in die Nuwe Testament verkry. Die maak van

vrede tussen mense het dus versoening as doel (Carson 1984:135; Van Tilborg 1986:37-38; Davies & Allison 1988:457) met vergifnis as integrale deel (Betz 1995:138).

Vredemaking is in Matteus 'n funksie van God se geregtigheid en sy koninkryk (Betz 1995:138). Hy is die primêre Vredemaker. Om die rede word diegene wat vrede maak, sy kinders genoem (France 1985:111; Betz 1995:141) en skakel vredemaking direk met die Vaderskap van God (sien 5:9, 45; 7:9-11). Alle menslike vredemaking geskied gevolglik in navolging van God (Betz 1995:138).

Vredemaking is in die bergrede 'n belangrike motief wat op verskillende terreine hanteer word (Hendrickx 1984:32). Só gee 5:21-48 ses gevalle van vredemaking met familie en vriende, asook moontlik met sosio-politiese vyande (Betz 1995:138). Dit is egter onduidelik of Matteus wel ook vredemaking met politieke vyande in gedagte het. Matteus 5:13-16 en 5:11-12 sou byvoorbeeld wel politieke konflik kon impliseer, terwyl vrede maak as funksie van God se δικαιοσύνη en sy koninkryk, besliste politieke implikasies het (Hendrickx 1984:32; Betz 1995:138-139). Volgens Betz (1995:138) gaan dit in die bergrede egter eerder om die herstel van verhoudings tussen individue en nie tussen sosiale klasse of politieke liggame nie. Die Matteusevangelie spreek ook nêrens Romeins-Joodse verhoudings direk aan nie. In 8:5-13 word byvoorbeeld, anders as in Luk 7:5, niks oor die positiewe optrede van die Romeinse offisier teenoor die Jode vermeld nie (Milavec 1995:136). Dit is ook 'n vraag of Jesus vrede tussen alle groeperings in die vooruitsig gestel het. Teenoor die pleidooi vir vrede staan die vyandige opmerkings teenoor die heidene (5:47; 6:7, 32 en 7:21-23) en 10:34 oor Jesus se bring van konflik, eerder as vrede (Davies & Allison 1988:458). Daar is egter geen klinkklare rede om te veronderstel dat Matteus die maak van vrede tussen politieke vyande totaal buite rekening gelaat het nie (vgl. 5:43-44).

Die maak van vrede is in die eerste-eeuse Mediterreense agonistiese kultuur as oneervol gesien (Neyrey 1998:184-185). Hierteenoor verleen Jesus aan persone wat vrede maak uitnemende eer deur hulle "kinders van God" te noem. Matteus 5:9 wys so vooruit na 5:44-48 waar dieselfde belofte (hulle sal kinders van God genoem word) en subjek (vervolgers) voorkom wat in 5:10-12 veronderstel word (Luz 1989:241). Vredemaking is wel as eervol beskou wanneer die persoon wat vrede maak 'n onbetrokke derde persoon was. Só verklaar 1 Hen 52:11 "*Blessed is he who brings peace and love.*" In dié geval was die eer van die

vredemaker nie ter sprake nie aangesien hy of sy nie 'n uitdaging gerig of ontvang het nie (Neyrey 1998:184-185). Jesus maak oënskynlik geen só 'n onderskeid nie, maar vereis die afswaar van wraak (5:38-40), en die terugtrekking van die uitdaging van ander se eer, selfs as die persoon wat vrede moet maak een van die strydende partye is (Neyrey 1998:183-184).

6.5.3.4 Matteus 5:11-12

Vers 11 verskil van verse 3 tot 10 deurdat die indirekte aanspreekvorm (derde persoon meervoud) van die voorafgaande verse deur 'n direkte aanspreekvorm (tweede persoon meervoud) vervang word, wat ook in die res van die bergrede gehandhaaf word (Kennedy 1984:52; Combrink 1988:192), terwyl die voegwoord van die voorafgaande (ὅτι) na ὅταν verander (Van Zijl 1991:155; Hagner 1993:89; Betz 1995:105, 110). Anders as die eerste nege deklaratiewe seënspreuke neem die laaste seënspreuk (vers 12) ook 'n ander vorm aan (χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε in plaas van μακάριοί). Dié veranderinge identifiseer die negende seënspreuk as 'n oorgang (*transitus*) tussen die eerste agt seënspreuke en 5:13-16, asook ook tot die res van die bergrede (Combrink 1988:192). Die rede vir die vervolging van die dissipels (aanvanklik die δικαιοσύνη van God) word in vers 11 deur hul navolging van Jesus vervang (Combrink 1988:192).¹⁵⁷

In verse 11 en 12 gee Jesus aan sy volgelinge 'n strategie om konflik te hanteer wanneer versoening as gevolg van 'n gebrek aan mag óf die onwilligheid van hul vervolgers onmoontlik is (Vogel 1989:244). Te midde van die vervolging, belasting en beledigings moet gelowiges met vreugde en blydschap, en nie met haat en vergelding nie, reageer (Carson 1984:137). Hulle moet nie probeer om hulle eie eer te handhaaf nie, maar eerder hulle vreugde daarin vind dat hulle van God 'n unieke eer sal ontvang (5:12).

¹⁵⁷ Verse 10 tot 12 word aan mekaar verbind deur die herhaling van vervoegings van διώκω (Betz 1995:110). Die *vervolging* van gelowiges is 'n belangrike motief in Matteus, en word weer in 5:44, 10:23 en 23:34 opgeneem. Heel moontlik word die Joodse vervolgers van Matteus se kerk veronderstel (Luz 1989:343; Betz 1995:313).

6.5.4 Samevatting (5:3-12)

(i) Die programmatiese eerste toespraak van Jesus word op 'n besondere wyse gestempel deur die seënspreuke (5:3-12) as paradoksale aankondigings van God se eskatologiese heil aan hulle *wat volgens kontemporêre religieuse en maatskaplike kriteria nie daarvoor sou kwalifiseer nie* (vgl. Neyrey 1995:144). In sy bediening breek die verwagte verlossing wat aan Israel in Jes 61:1-2 belowe is, aan (Hill 1972:110; Guelich 1982:98; Hagner 1993:92; Davies & Allison 1988:443). Anders as wat deur die Vroegjodedom verwag is, is dit egter nie dié wat hulleself as regverdiges en eervol beskou het wat die fokus van Jesus se seën is nie, maar eerder die sosiale en religieuse uitgeworpenes (vgl. 9:13). Aan hulle wat in volslae afhanklikheid, sonder aanspraak op enige meriete of eer, voor God buig (Guelich 1982:98), die $\pi\tau\omega\chi\omicron\iota\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$, bied Jesus genesing, vergifnis, versoening, die herstel van eer en gemeenskap met God deur sy persoon aan (Guelich 1982:98). God se eskatologiese oordeel oor die $\pi\tau\omega\chi\omicron\iota\ \tau\tilde{\omega}\ \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$ word ook deur Jesus bekend gemaak: hulle sal die koninkryk van die hemele ontvang (Davies & Allison 1988:445).

Jesus verwerp egter nie totaal die eerste-eeuse Mediterreense eer/skande kultuur nie, maar omvorm dit in die lig van God se koninkryk (Neyrey 1998:187; deSilva 1999:60). Van dissipels word verwag om só op te tree dat hulle van God eer sal ontvang, al bring dit tydelik skande ten opsigte van die heersende kulturele norme vir hulle mee. Die seënspreuke beklemtoon die feit dat die eer van die dissipels nie meer deur die wêreld of die Jode bepaal word nie, maar deur God (deSilva 1999:61). Dit versterk sodoende die onderskeid tussen diegene wat Jesus volg (sy dissipels of te wel die kerk) en die daarbuite.

(ii) Die seënspreuke maak dit duidelik dat daad van versoening en vergifnis moet voortvloei uit 'n *diepliggende nederigheid* (5:5), *barmhartigheid* (5:7), 'n ingesteldheid om *God se geregtigheid* te laat geskied (5:6) en *vrede te maak* tussen alle mense (5:9), wat korreleer met dit wat God aan sondaars bewys het.

(iii) Die seënspreuke beklemtoon dat diegene wat die slagoffers van vervolging en onderdrukking is (5:10-11) die inisiatief kan neem om ander te vergewe, versoening te bewerkstellig en vrede na te jaag omdat juis hulle die ontvangers van God se genade is.

(iv) Matteus waarsku dat die goeie guns wat teenoor ander betoon word, nie noodwendig deur soortgelyke gedrag deur die ontvangers daarvan beantwoord sal word nie. Die dissipels sal egter wel op 'n soortgelyke wyse *deur God* beloon word.

(v) Die koppeling van die seënspreuke aan die twee spreekwoorde (γνώμη) in die tweede deel (5:13-16) van die *exordium* (sien 6.5) beklemtoon dat dieselfde dissipels wat in die eerste deel van die *exordium* deur God geseën en begenadig is, ook tot seën vir die wêreld moet wees (Patte 1987:73; Combrink 1988:196, 1992a:18). *Omdat hulle vergifnis en versoening van God ontvang het, moet hulle dit daarom ook aan die wêreld (en nie net aan die kerk nie) gaan betoon.*

6.6 DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN DIE *NARRATIO* (5:17-20)

In die *narratio* word die *propositio* van die daaropvolgende *argumentatio* aan die orde gestel (Kennedy 1984:48-49, 54; Combrink 1992a:16; Betz 1995:64). Die *propositio* self (die blywende geldigheid van die wet asook die vervulling daarvan deur Jesus) word in vers 17 vermeld. Die *propositio* word deur 'n sillogisme ondersteun wat soos volg weergegee kan word:

- (i) *Algemene reël*: Niks (ook nie die wet nie) sal tot niet gaan as God dit nie tot niet maak nie.
- (ii) *Spesifieke geval*: Jesus kom nie om die wet en die profete tot niet te maak nie, maar om dit te vervul (vers 17b).
- (iii) *Gevolgtrekking*: Daarom sal die wet nie tot niet gaan tot alles gebeur het nie (vers 18).

Naas dié tegniese bewys (die sillogisme) vir die geldigheid van Jesus se argument dat die wet nie tersyde gestel mag word nie, bevat vers 19 'n aanhaling van die Heilige Reg, wat as 'n nie-tegniese bewys dien vir die blywende geldigheid van die wet deur die negatiewe konsekwensies uit te spel vir die wat die wet wysig (vgl. Guelich 1982:134). Dit benut toop 13 van Aristoteles se formele topiek wat aangevoer het dat 'n mens die goeie of slegte gevolge van 'n daad in gedagte moet hou (*Rhet.* 2.23.14). Vers 20 dien ten slotte as motivering vir die

oortvloediger uitvoering van die wet deur die dissipels (Van Zijl 1991:162; Morris 1992:107-112).

Die retoriese samehang tussen die *narratio* (5:17-20) en die *argumentatio* (5:21-7:12) vra dat die interpretasie van 5:17-20 en 5:21-7:12 konsekwent met mekaar moet wees (Luz 1989:270-272). Die uitleg van verskeie van die sleutelperikope van die studie wat in die *narratio* vervat is, is daarom afhanklik van die korrekte lees van die *propositio* van die bergrede. Die verstaan van die *propositio* self noodsaak duidelikheid oor waarteen (die Ou-Testamentiese wet self of die rabbynse uitleg daarvan) Jesus in die *narratio* en die *argumentatio* standpunt inneem, asook wat die doel van die *propositio* is.

6.7 DIE VERHOUDING TUSSEN JESUS EN DIE WET (5:17-20)

In die Vroegjodedom het die wet die kultus, persoonlike en sosiale verhoudings, asook religieuse pligte en verantwoordelikhede bepaal. Ten diepste is die grense en identiteit van die Godsvolk deur die wet vasgestel. Wie daarom die wet aangetas het, het nie alleen die hele Joodse godsdiens en die bestaan van die Jodedom self in gedrang gebring nie (Du Toit 1997b:438), maar ook gevaar geloop om hom- of haarself buite die grense van die verbond te stel. Soteriologies het die wet nie soseer *toetrede* tot die genadeverbond met God verleen nie, as wat dit die *inblywing* van die volk binne die verbond verseker het (Du Toit 1997b:440; Luomanen 1998:281-282). Dit het ook bepaal wat binne of buite God se wil val en sodoende waarvoor vergifnis gevra moet word en waarvoor nie. Die wet het verder nie alleen reëls verskaf waarvolgens gelowiges binne God se wil kon leef nie, maar ook die voorskrifte verleen vir hoe vergifnis en versoening deur die kultus bekom kon word. Die interpretasie van die wet was daarom van kritiese belang. 'n *Verkeerde uitleg van die wet kon meegebring het dat daar gesondig word sonder die besef dat vergifnis van God benodig word. In Matteus neem Jesus 'n eiesoortige standpunt in rakende die kultus (hoe vergifnis bekom moet word) en die wet (wat bepaal waarvoor vergifnis gevra moet word) wat Hom in konflik met die Jode gebring het.* Dit is duidelik uit veral die ses antiteses dat Jesus in Matteus die Ou Testament en die Joodse tradisies as onderskeidelik die primêre *kulturele geskrewe* en *verbale intertekstuur* van die Matteusevangelie op 'n dinamiese wyse benut het. *Dié intertekstuur word deur opsommende verwysings, rekontekstualisering, rekonfigurasië, narratiewe*

amplifikasie en tematiese elaborasie, asook deur referensie en eggo's in die teks oorgeneem en gewysig om 'n nuwe en unieke tradisie daar te stel (vgl. Robbins 1996b:41-58).

Die verhouding tussen Jesus en die wet, as bemiddelaar van God se wil, word in 5:17-20 uitgeklaar in die *propositio* van die bergrede. Die doel van die verklaring van Jesus in vers 17b is om kritiek op sy hantering van die wet in 5:21-48 te antisipeer en te weerlê (Davies & Allison 1988:506; Overman 1996:78-79).¹⁵⁸ Jesus stel dit dat Hy nie gekom het om τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας, wat dui op bykans die hele Ou Testament,¹⁵⁹ *nietig* (καταλύω) te verklaar nie, maar eerder om dit te *vervul* (Guelich 1982:137; Davies & Allison 1988:483-484; Morris 1992:107).¹⁶⁰ Wat Jesus presies met die frase ἡλθὼν πληρῶσαι (5:17b) bedoel het, is egter onseker (Luz 1989:259; Carter 1994:86). *Aangesien die volledige uitklaring van die verhouding tussen Jesus en die wet buite die skopus van die studie val, sal hier volstaan word met enkele rigtingwysers ten opsigte van die verstaan van die wet deur Jesus in Matteus.*

● Dit is in die eerste instansie belangrik om te verreken dat Jesus in vers 17b πληρῶω as die teenpool van καταλύω daarstel. Die teenoorgestelde van die nietigverklaring van die wet en die profete is nie die ongekwalfiseerde "bewaring" (τηρέω) of "uitvoering" (ποιέω) daarvan nie, maar eerder die *vervulling* daarvan ten einde dit te bring tot die doel wat God daarvoor bedoel het (France 1985:114; 1989:194; Luz 1989:265; France 1989:194). Jesus het in sy bediening dus nóg die verwerping van die wet, nóg die ongekwalfiseerde handhawing van die wet in gedagte.

¹⁵⁸ Die moontlikheid bestaan ook dat 5:17-20 gerig was aan antinomianiste in die kerk wat die wet volledig verwerp het. Teenoor die antinomianiste handhaaf vers 17 dat Jesus nie die wet afgeskaf het nie, maar eerder vervul het, en vers 18 dat die hele wet steeds van krag is, terwyl vers 19 verklaar dat wie die wet gehoorsaam en aan ander leer groot in die koninkryk van die hemele sal wees (Vogel 1989:89). Daar is egter geen klinkklare bewyse vir die bestaan van 'n antinomiaanse groepering in die kerk van Matteus nie (Luomanen 1998:90-91).

¹⁵⁹ In die tyd van Jesus was die Joodse kanon nog nie finaal afgesluit nie. Die Pentateug en die versameling van die profetiese boeke was egter reeds saamgebundel en met gesag bekleed. Onsekerheid het egter nog oor die sg. "geskrifte" bestaan (Du Toit 1997b:437).

¹⁶⁰ Die *propositio* omskryf die verhouding tussen Jesus en die Ou Testament self, en nie bloot die tussen Hom en die Joodse uitlegtradisie daarvan nie (Davies & Allison 1988:506, 510-511). In die ses antiteses (5:21, 27, 31, 33, 38 en 43) word daar telkens teenoor die Ou-Testamentiese leer self standpunt ingeneem, en nie bloot die rabbynse uitlegtradisie daarvan nie (Guelich 1982:180-182; Davies & Allison 1988:506; kontra Nielsen 1982:108; Carson 1984:148 en Betz 1995:217).

● Tweedens maak die koppeling van τὸν νόμον en τοὺς προφήτας aan mekaar (deur ἡ) dit duidelik dat Jesus nie gekom het om die wet alleen te vervul nie, maar ook *die beloftes en eise van die profete* (Guelich 1982:137-143; Combrink 1985:99-100; Luz 1989:264-265).¹⁶¹ In Matteus is Jesus die Een wat, volgens die voorspellings van die profete, 'n nuwe verhouding tussen God en mens bewerkstellig deur sy lewe en leer in gehoorsaamheid aan die eise van die wet (Guelich 1982:142). *Dié nuwe verhouding het belangrike implikasies vir die verstaan van die wet aangesien dit nou in die konteks van die versoende verhouding tussen God en mens funksioneer* (Guelich 1982:149; France 1989:194).

● Indien Jesus die Ou-Testamentiese wet vervul (πληρώω) in die sin dat Hy enersyds die ware betekenis daarvan uitlig, en dit andersyds transendeer (Davies & Allison 1988:486), is dit derdens belangrik om in ag te neem dat die profete ook ten doel gehad het om die *ware betekenis van die wet uit te lig*. Die Ou-Testamentiese profete het gepoog om die wet te bevry van kultiese manipulasie en steriele wettisme, deur liefde en barmhartigheid as die ware kriteria vir die interpretasie daarvan voor te hou (vgl. Hos 6:6). *Jesus sluit by dié strewe van die profete aan deurdat Hy die liefdesgebod as die sleutel vir die vertolking van die wet neem en die dissipels oproep* (vgl. 5:23-24; 9:13; 12:7 en 25:21-26) *tot dade wat getuig van versoening, vergifnis en liefde* (Combrink 1985:99; Luz 1989:264-265, 269). Nie alleen word die liefdesgebod eksplisiet in 22:40 as die grondslag van die wet vermeld nie, maar ook implisiet in 7:12. Die *inclusio* tussen 5:17 en 7:12 versterk verder die gedagte dat die wet en die profete in die lig van die liefde verstaan moet word. Jesus vervul dus sowel die bedoeling van die wet as die eis (vir genade) van die profete (Luz 1989:265).

In die lig van bogenoemde is dit duidelik dat Jesus in die reël 'n konstruktiewe houding teenoor die wet ingeneem het deurdat Hy eerder *verder* as die vereistes daarvan gaan, as bloot *daarteen* (Patte 1987:72).¹⁶² Dit is egter simplisties om te volstaan met die gedagte dat Jesus

¹⁶¹ In die vervullingsitate van Matteus (bv. 1:22; 2:15, 17, 23 en 4:14) funksioneer πληρώω om te wys hoe Jesus se geboorte, asook fasette van sy lewe, vervullings van Ou-Testamentiese profesieë is (Combrink 1992:17). *Die Ou-Testamentiese profete en hulle geskrifte is daarom 'n uiters belangrike kulturele en geskrewe intertekstuele verwysingspunt vir die verstaan van Matteus*.

¹⁶² Davies en Allison (1988:507) wys daarop dat die voegwoord wat in die antiteses gebruik word (δέ) nie op 'n absolute kontras (soos byvoorbeeld ἀλλά) dui nie. Die betekenis daarvan ("ook" of "verder") dui eerder op voortsetting en uitbreiding as kontrastering (so ook Overman 1996:81). Dit is ook belangrik om in ag te neem dat die Ou Testament nie soseer egskeiding

in al ses die antiteses bloot verder as die wet gaan. Jesus se hantering van die Ou Testament in die ses antiteses verskil van mekaar (France 1985:118-119; Combrink 1992a:17). In drie antiteses gaan Hy duidelik eerder verder, as teen, die Ou Testament. In twee van die gevalle (5:21-22, 27-28) radikaliseer Jesus die letterlike verstaan van die wet deur die reikwydte van die onderliggende beginsel aan die wet uit te lig, sonder om sodoende die letterlike interpretasie van die wet te herroep (France 1989:192). In 5:43-48 brei Jesus weer die Ou-Testamentiese beginsel van liefde vir die naaste uit om ook vyande in te sluit. Dié verbreding van die Ou-Testamentiese beginsel is egter nie noodwendig in stryd met die gees van Lev 19:18 nie (France 1989:192). Daar kan egter moeilik ontken word dat in die ander drie antiteses Jesus wel sekere Ou-Testamentiese bepalings ter syde stel (France 1989:192-193; Combrink 1992a:17). Só word die toestemming om te kan skei (Deut 24:1-4) in 5:31-32 herroep, asook die bepalings rondom die afneem van 'n eed (5:33-37) en die vergelding van 'n onreg (5:38-42). Dit is dus duidelik dat die hantering van die Ou Testament in ten minste drie van die gevalle, in die lig van die koms van die koninkryk van die hemele, wel verder as blote herinterpretasie gaan (Davies & Allison 1988:506; France 1989:192-193).

● Dit is ten slotte belangrik om Jesus se hantering van die wet in die lig van die *eskatologiese toekoms* daarvan te sien (vgl. Patte 1987:71). Die wet sal nie vir ewig bestaan nie (vgl. 5:18-19). Met die voleinding wanneer God se plan, soos deur die wet en die profete in die vooruitsig gestel is, tot uitvoering gekom het sal dit wegval (Guelich 1982:144; Carson 1984:145-146; Patte 1987:71). In die mate dat die eskatologiese toekoms van God se koninkryk, en die oorfloediger geregtigheid daarvan, reeds in die bediening van Jesus deurbreek, word die wet reeds getransendeer (vgl. Guelich 1982:168; France 1985:114-117; Davies & Allison 1988:507-508).

Samevattend kan daar volstaan word met die opmerking dat Jesus se hantering van die individuele antiteses getuig van 'n sensitiwiteit vir die *ware bedoeling van die wet (om genade en barmhartigheid te verleen), die beweegrede daaragter (die liefde), die nuwe milieu waarin*

en die afneem van 'n eed gebied het nie, as wat dit die bestaan van die gebruike aanvaar het nie. Dit sou daarom meer korrek wees om te sê dat Jesus verder as die Ou Testament gaan in dié gevalle as om te sê dat Hy die Ou Testament weerlê (Davies & Allison 1988:507-508). In die lig van Jesus se sterk afwysings van antinomiaanse standpunte in 5:17-20 (asook 7:23; 13:41 en 24:12) is dit immers duidelik dat Jesus nie die totale vervanging van die wet in gedagte gehad het nie (Senior 1996:63).

dit funksioneer (die herstelde verhouding tussen God en mens) en die eskatologiese toekoms daarvan (dit sal wegval). In die sin dat Jesus daarom getrou was aan die verlede, hede en die toekoms van die wet, kan gesê word dat Hy dit vervul het. In aansluiting by die seënspreuke dui Jesus se hantering van die wet op 'n nuwe identiteit wat die kerk afgrens van die Jodedom, en antisipeer dit 'n nuwe interpretasie in die komende antitieses van waarvoor vergifnis gevra moet word. Vir Matteus is Jesus, soos bekendgestel in 5:1-2, die gesaghebbende uitlêer van die wet. Dit is vervolgens Jesus, en nie die skrifgeleerdes of die Fariseërs nie, wat die wet volgens God se wil uitlê. Die implikasie hiervan is dat dit die kerk is, en nie die Jode nie, is wat volgens God se wet leef (deSilva 1999:48, 65).

6.8 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN DIE ARGUMENTATIO (5:21-7:12)

Die *argumentatio* is deur antieke retorici as die belangrikste deel van 'n toespraak (of volledige argument) beskou aangesien dit die bewyse bevat vir die proposisie uiteengesit in die *narratio* daarvan (Van Zijl 1991:166). In die *argumentatio* (5:21-7:12) gee Matteus **drie stelle** van voorbeelde van die oorfloediger geregtigheid wat God verlang ter stawing van sy twee basiese proposisies (5:17-20). *Die feit dat al drie die stelle gedeeltes bevat oor versoening of vergifnis dui daarop dat dit op alle terreine van die lewe (religieus, juridies en die alledaagse) van belang is.*

(i) Die eerste stel (5:21-48) bevat ses voorbeelde van oorfloediger geregtigheid as *wetsonderhouding* (Kennedy 1984:55; France 1985:117; Combrink 1992a:16).

(ii) Die tweede stel (6:1-18), ingelei deur 6:1 (Przybylski 1980:88), wat die tese van 5:20 in die vorm van 'n *enthymeem* herhaal (Kennedy 1984:57-58), bevat drie voorbeelde van oorfloediger geregtigheid in *godsdienslike handeling* (liefdadigheid, gebed en vas).

(iii) Die laaste stel (6:19-7:12) bevat verskeie voorbeelde van oorfloediger geregtigheid in die *alledaagse lewe* (Kennedy 1984:55; Combrink 1992a:16; Betz 1995:62).

Die *argumentatio* word in 7:12 afgesluit met die sogenaamde "goue reël" wat 'n samevatting van 22:40 is. Die retoriese koppeling tussen 5:3-12 en 5:13-16, asook 7:7-11 en 7:12, beklemtoon die realiteit dat die beoefening van die oorvloediger geregtigheid alleen moontlik is vir die wat in totale afhanklikheid van hulle Vader leef (Combrink 1992a:19).

6.9 OORVLOEDIGER GEREGTIGHEID AS WETSONDERHOUDING (5:21-48)

In die eerste deel van die *argumentatio* gee Matteus, deur middel van ses antiteses, voorbeelde van oorvloediger geregtigheid as wetsonderhouding (Kennedy 1984:55; France 1985:117; Combrink 1992a:16). Die antiteses is 'n goeie voorbeeld van retoriese amplifikasie (αὔξησις) wat streef om belangrike motiewe onder die leser se aandag te bring (Kennedy 1984:55, 61-62; Burridge 1997:524). Deur uitvoerige voorbeelde word geïllustreer watter gedrag en gesindheid Jesus verlang, en hoe sy eise die van die Ou Testament oortref sonder om dit noodwendig te weerspreek (France 1985:119; Davies & Allison 1988:508). Die ses antiteses¹⁶³ kan in twee stelle verdeel word (Guelich 1982:177, 179; Davies & Allison 1988:504; Luz 1989:280; Van Zijl 1991:168).¹⁶⁴

¹⁶³ Die verwysing na die gedeelte as die "antiteses" gaan heel moontlik terug na Marcion, en is te danke aan die sesmalige voorkoms van die stylfiguur *antitheton* daarin. *Antitheton* is wanneer sinne wat teenoorgestelde standpunte verwoord, direk langs mekaar geplaas word (Betz 1995:200). Ten minste drie van die antiteses het egter streng gesproke nie 'n direkte antitetiese karakter nie. In dié drie (5:21-22, 27-28 en 33-37) transendeer of oortref die standpunt van Jesus die van die Ou-Testamentiese aanhaling sonder om dit direk te opponeer (Guelich 1982:177). Soos reeds aangehaal, wys Davies en Allison (1988:507) daarop dat die voegwoord wat in die antitese gebruik word (δέ) nie op absolute kontras (soos ἀλλά) dui nie. In die studie word saam met Gundry (1982:82-83) volstaan met die gebrekkige term "antiteses" om na 5:21-48 te verwys as gevolg van die amper universele gebruik daarvan.

¹⁶⁴ Dié indeling geskied as gevolg van (i) die voorkoms van πάλιν in vers 33 wat dui op die inleiding van 'n nuwe reeks van antiteses, (ii) die feit dat die volledige formulering van die inleiding tot die antitese (ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις) slegs in verse 21 en 33 voorkom, asook (iii) die afwesigheid in 5:33 tot 48 van ὅτι, wat die drievoudige inleidingsformule (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι) van die antiteses in 5:21-33 kenmerk (Guelich 1982:177, 179; Davies & Allison 1988:504; Luz 1989:280; Van Zijl 1991:168). Dit is verder moontlik dat die eerste drie antiteses hoofsaaklik fokus op die wet in Deuteronomium en die laaste drie hoofsaaklik op dié wet in Levitikus (Davies & Allison 1988:504). Die saamgroepering van antiteses, soos in 5:21-48, is uniek in die vroeë Christendom (Betz 1995:200). Direkte standpuntinname teen, en oortreffing van, die Ou Testament as sodanig is ook afwesig in die geskrifte van sowel Qumran as die rabbynse Judaïsme (Guelich 1982:185; Strecker 1988:62).

Die eerste stel antiteses (5:21-32) handel oor woede (5:21-26), egbreuk (5:27-30) en egskeiding (5:31-32). Dié drie antiteses het die vorm van *kasuïstiese regsformulerings* wat die oordeel en gevolge daarvan in die derde persoon vermeld (Guelich 1982:177). **Die tweede stel** (5:33-48) handel oor die neem van 'n eed (5:33-37), wraak (5:38-42) en die behandeling van vyande (5:43-48) (Betz 1995:200). Anders as die eerste stel, is dié drie antiteses *apodiktiese bevele* deurdat hulle in die tweede persoon geformuleer is sonder om die gevolge van die oortreding daarvan te vermeld (Guelich 1982:177). *In hierdie studie is dit veral die antiteses wat handel oor woede (5:21-26), wraak (5:38-42) en die hantering van vyande (5:43-48), waarop gefokus sal word.*

6.10 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 5:21-26

Tese

²¹ Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις· οὐ φονεύσεις ὃς δ' ἂν φονεύσῃ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.

Antitheton

²² ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ὀργιζόμενος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει.

Eerste kort voorbeeld

ὃς δ' ἂν εἴπῃ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ· ῥακά, ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ.

Tweede kort voorbeeld

ὃς δ' ἂν εἴπῃ· μωρέ, ἔνοχος ἔσται εἰς τὴν γένναν τοῦ πυρός.

Eerste lang voorbeeld

²³ ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κακεῖ μνησθῇς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, ²⁴ ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου καὶ ὑπάγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου.

Tweede lang voorbeeld

²⁵ ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχύ, ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ, μήποτε σε παραδῷ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ καὶ εἰς φυλακὴν βληθῇς.

²⁶ ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν, ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην.

Die perikoop word gestempel deur die herhaalde verwysing na ἔνοχος en ἀδελφός (wat in vers 25 oorgaan na ἀντίδικος). Laasgenoemde progressie impliseer 'n bepaalde

intensifisering in die konflik wat verwoord word. Die herhaalde verwysing na "oordeel" (κρίσις en wisselvorme), asook die ooreenkoms tussen die byna identiese ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν en ἀμὴν λέγω σοι in verse 22 en 26, verseker die eenheid van die perikoop. Vers 22 bevat twee sinne wat identies ingelei word deur ὅς δ' ἂν εἴπη, terwyl verse 23 to 24 deur die herhaling van "broer" (ἀδελφός), "offer" (δῶρον) en "altaar" (τὸ θυσιαστήριον) afgegrens word van vers 25 tot 26. In die laaste twee verse is dit weer die herhaling van "teenstander" (ἀντιδίκος) en "veroordeel" (κρίσις) wat dit saambind tot 'n enkele voorbeeld.

6.11 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 5:21-26

Die eerste antitese kan in **drie dele** verdeel word: Die antitese (*antitheton*) self wat deur twee kort voorbeelde (verse 21-22) en twee langer voorbeelde van die korrekte leer (verse 23-24 en 25-26) gestaaf word (Davies & Allison 1988:509-510; Luz 1989:280; Van Zijl 1991:169; Hagner 1993:115). Die antitese verskaf die algemene reël van die sillogisme onderliggend aan beide die korter voorbeelde (sien 6.11.2), terwyl die twee langer voorbeelde dit ondersteun deur vanuit die teenoorgestelde te argumenteer (sien 6.11.3).

Die antitese is 'n *wysheid diskoers* (sien 11.4.3) deurdat dit op die verhouding tussen God en mense, asook mense onderling, fokus. Kenmerkend van wysheid diskoerse is die vermoë daarvan om op grond van een of meer algemene beginsels (vers 22a) 'n hele reeks van voorbeelde (vers 22b-26) te kan produseer ter staving daaraan (Robbins 2002:4-5). Die algemene reël onderliggend daaraan is dat aangesien God alle dinge geskape het en Hy regverdig en genadig is, die wêreld ook genadig en regverdig moet wees.

6.11.1 Matteus 5:21-22a

Die antitese begin deur die hoorders daarvan direk aan te spreek oor die status van die Ou Testamentiese leer wat aan hulle oorgelewer is (Guelich 1982:182; Hendrickx 1984:62). Dié

leer wat aan die manne van ouds (τοῖς ἀρχαίοις)¹⁶⁵ gegee is, is volgens Jesus onvoldoende. Die leer ter sprake bestaan uit twee dele. Die eerste deel is 'n *geskrewe intertekstuele aanhaling* van die apodiktiese verbod van moord soos vervat in Eks 20:15 LXX (Guelich 1982:182). Die tweede deel is 'n *samevatting van die Ou-Testamentiese leer oor moord* (vgl. Gen 9:6; Eks 21:12-14; Deut 17:8-13; Lev 24:17 en Num 35:16-34) in die vorm van 'n kasuïstiese leerstelling (Guelich 1982:182-183; Davies & Allison 1989:511; Betz 1995:218). Die tweede deel interpreteer die betekenis van die eerste deur te veronderstel dat dit na moord (οὐ φονεύσεις) verwys, en nie bloot die doodmaak van iemand nie (Hill 1972:120; Betz 1995:218). Wie 'n ander vermoor sal sy of haar straf (κρίσις) ontvang (France 1985:119; Luz 1989:282).

In vers 22 repudieer Jesus die interpretasie van die sesde gebod vervat in vers 21,¹⁶⁶ tesame met die Ou-Testamentiese leer oor moord, waarna Hy 'n alternatiewe leer aanbied. Hy herhaal dieselfde apodosis as in vers 21, maar voorsien 'n nuwe protasis daarvoor (Hagner 1993:116). Jesus fokus dus nie soseer op die wet nie, as op die Ou-Testamentiese leer oor moord. Hy wysig eerstens die kasuïstiese formulering (ὅς δ' ἂν - "wie ook al") van die protasis in vers 21 na 'n *morele verbod* (πᾶς ὁ - "enigiemand wat") met 'n universele toepassing (Davies & Allison 1988:512; Betz 1995:219). Tweedens word die werkwoord φονεύσεις ("moor") vervang met die partisipium ὀργιζόμενος ("wat kwaad is") (Betz 1995:219). Die doel van dié wysigings is nie soseer om die wet te vervang nie, as om die betekenis daarvan soos deur die Ou Testament verstaan, te verdiep en te verbreed (Morris 1992:114; Hagner 1993:114).¹⁶⁷ Die antitese in vers 22 is daarom in werklikheid 'n valse een deurdat Jesus eerder verder as teen die betekenis van die tese in vers 21 gaan (vgl. *Rhet.* 3.9.9). Nie alleen moord nie, maar ook woede word deur Jesus afgewys. *Jesus vereis hierdeur van die dissipels om hulleself volledig aan die heersende agonistiese spel om eer te onttrek.* Hulle mag nie op die uitdaging

¹⁶⁵ Die "manne van ouds" (τοῖς ἀρχαίοις) is in vers 21, sowel as 33, diegene aan wie die wet oorgegee is. Heel moontlik verwys dit na Moses en sy tydgenote in die woestyn (Guelich 1982:179; Strecker 1988:65; Morris 1992:113), asook na ander uitlêers van die tradisie (Hill 1972:120; Nielsen 1982:107).

¹⁶⁶ Die emfatiese ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν beklemtoon die gesag van Jesus teenoor die van die skrifgeleerdes (Carson 1984:148; France 1985:118; Morris 1992:114).

¹⁶⁷ Terwyl die Ou Testament wel woede verbied het (Lev 19:17-18), gaan Jesus verder as die Ou Testament deurdat Hy woede gelyk aan moord stel (France 1985:120; Luz 1989:284). Jesus verbied woede as die wortel van moord (Guelich 1982:186; Carson 1984:148; France 1985:119; Betz 1995:219).

van hulle eer met fisiese geweld óf verbale belediging reageer nie (Neyrey 1998:191). *Jesus maak sodoende, soos reeds aangevoer, oneervol wat die dominante kultuur as eerbaar beskou het (vergelding), en wat as oneervol beskou is (om nie wraak te neem nie) eervol* (Neyrey 1998:192). *Dié inversie van die dominante Grieks-Romeinse kultuur en die Joodse subkultuur dui op 'n moontlike teenkulturele ingesteldheid van die kerk* (deSilva 1999:65).¹⁶⁸

6.11.2 Matteus 5:22b-c

Na die antitese in 5:22a volg twee kort voorbeelde van Jesus se leer in 5:22b-c. Die argumentasie onderliggend aan vers 22 kan sillogisties soos volg weergegee word:

- (i) *Algemene reël*: Wie kwaad is vir sy broer is strafbaar (vers 22a).
- (ii) *1ste Spesifieke geval met gevolgtrekking*: Wie sy broer beledig is strafbaar voor die regbank (vers 22b).
- (iii) *2de Spesifieke geval met gevolgtrekking*: Wie sy broer 'n gek noem is strafbaar met die vuur van die hel (vers 22c).

Die twee voorbeelde wat as tegniese bewys dien vir Jesus se argument dat elkeen wat vir sy broer kwaad is, strafbaar is, neem dus beide vers 22a as algemene reël. Die deduktiewe logika van die twee voorbeelde verhelder wat Jesus bedoel het met sy uitspraak in vers 22a.

¹⁶⁸ 'n *Dominante kultuur* is 'n sisteem van houdings, waardes, disposisies en norme wat deur sosiale strukture ondersteun word, en wat oor die mag beskik om dit selfs op mense binne 'n bepaalde geografiese gebied af te forseer (Robbins 1993:447; 1996a:168; 1996b:86). DeSilva (1997:493) onderskei, in oorleg met Robbins, tussen 'n *meerderheidskultuur* en 'n *dominante kultuur*. 'n *Dominante kultuur* is nie altyd die kultuur van die meerderheid nie, maar wel van die wat oor die mag beskik om hulle kultuur op ander af te dwing. 'n *Subkultuur* is 'n omvattende kultuur wat parallel, maar ondergeskik, aan die bestaande dominante kultuur bestaan. Dit bevat beide geslagte, alle ouderdomme en familie-groepe en vorm 'n netwerk van groepe en instellings wat die individu deur sy hele lewensiklus kan ondersteun (Robbins 1993:447; 1996a:168; 1996b:86). 'n *Teen-kultuur* is 'n mini-kultuur wat voorsiening maak vir beide geslagte, asook 'n wye spektrum van groepe. Dit kan mense oor die hele verloop van hulle lewens beïnvloed en voorsien 'n alternatiewe instituut wat die groep redelik selfgenoegsaam ten opsigte van die dominante kultuur kan laat voortbestaan. Dit bied 'n alternatief op die dominante kultuur sonder om dit soseer te wil omverwerp. Dit fokus eerder op spesifieke eienskappe van die dominante kultuur wat dit verwerp. Die teenkultuur se

Die twee voorbeelde is klimakties gerangskik (Betz 1995:220). Alhoewel daar geen intensifisering van die betekenis tussen die twee woorde is nie (Guelich 1982:182; Van Tilborg 1986:53; Davies & Allison 1988:514-515; Luz 1989:282; kontra Gundry 1982:84-85; Betz 1995:222), is daar naamlik wel 'n verskuiwing van menslike oordeel (τῷ συνεδρίῳ) na die eskatologiese oordeel (τὴν γέενναν τοῦ πυρός) van God (Luz 1989:282-283; Betz 1995:221). In beide (asook in die laaste van die twee langer voorbeelde) word die negatiewe gevolge daarvan om 'n broer kwaad te maak, uitgewys in lyn met toep 13 van Aristoteles se formele topiek wat vereis het dat die uiteindelijke gevolge van 'n daad in gedagte gehou moet word in die beoordeling daarvan (*Rhet.* 2.23.14). In die eerste voorbeeld (5:22b) word verwys na iemand wat sy broer 'n "idiot" (ῥακά)¹⁶⁹ noem en in die tweede (5:22c) na iemand wat sy broer¹⁷⁰ vir 'n "gek" (μωρός)¹⁷¹ uitskel.

Vers 22 het 'n tweeledige doel. Eerstens handhaaf Jesus die geldigheid van die verbod op moord, maar wysig die letterlike interpretasie daarvan om ook die woede en haat wat daartoe aanleiding gee, te veroordeel (Hill 1972:120; France 1985:119). *Tweedens het die hiperboliese karakter daarvan (dis onmoontlik om almal wat skel voor die hof te daag) ten doel om uit te wys dat intermenslike verhoudings nie op wettiese wyse herstel kan word nie.* 'n Vroegtydige, dieperliggende versoening is nodig (Guelich 1982:188-189).

bestaan is ook nie kortstondig soos die van 'n anti-kultuur nie (Robbins 1993:454; 1996a:169; 1996b:87).

¹⁶⁹ Van die Aramese ܠܬܝܬܐ wat letterlik "leeg" beteken en wat die konnotasie van "idiot" het (Guelich 1982:186; Davies & Allison 1988:513; Luz 1989:282; Betz 1995:222). Heel moontlik was ῥακά nie 'n besonder vulgêre woord nie (met France 1985:120; Luz 1989:282; kontra Hill 1972:121). Só gebruik Jesus dit self in 23:17.

¹⁷⁰ Die verwysing na ἀδελφός (vier keer in die perikoop) bring die vraag na vore of Jesus hier volgens Matteus bloot op die *verhoudings binne die geloofsgemeenskap* fokus, en of Hy alle menslike verhoudings in gedagte het. Verskeie uitlêers (bv. Hill 1972:121; Gundry 1982:85; Carson 1984:149; Luz 1989:288) kies vir eersgenoemde opsie. Die fokus van die eerste antiteses op die kerk is egter nie noodwendig 'n beperking van die betekenis daarvan nie. In die laaste antiteses word die verhouding met eksterne vyande duidelik aangespreek (Davies & Allison 1988:512-513; Luz 1989:288; Hagner 1993:116). Strecker (1988:64) voer aan dat die eerste drie antiteses heel moontlik op die verhouding tussen mede-Christene afgestem is, en die laaste drie op hulle verhoudinge met dié buite die geloofsgemeenskap.

¹⁷¹ Μωρός was 'n algemene Griekse skelwoord met die betekenis van 'n "gek" te wees (Guelich 1982:187-188) en was soos ῥακά ook nie besonder vulgêre nie (Davies & Allison 1988:514; Luz 1989:282; Betz 1995:220). Die geweldige impak daarvan om mense te etiketteer moet egter nie buite rekening gelaat word nie (Hagner 1993:117; Neyrey 1998:192).

6.11.3 Matteus 5:23-26

Die twee voorbeelde in vers 22 word in verse 23-26 gevolg deur twee langer voorbeelde wat Jesus se argument dat wie vir sy broer kwaad is, strafbaar is, ondersteun deur vanuit die teenoorgestelde (toop 1 van Aristoteles se formele topiek) te argumenteer (*Rhet.* 2:23.1). As dit waar is dat wie sy broer kwaad maak strafbaar is, is die omgekeerde dat wie met sy broer versoen word nie gestraf sal word nie, immers ook waar. In verse 23 tot 26 word dus positief geformuleer wat die antitese self negatief gestel het.

In die eerste voorbeeld word op 'n bondige wyse verwys na 'n persoon wat in die proses is om 'n offer te bring (Guelich 1982:190).¹⁷² Op die kritieke moment dat die offer gebring moet word, wanneer dit die mens se hand verlaat en God s'n word, val dit die persoon by dat sy broer iets teen hom het (Betz 1995:223). *Die onderbreking van die gewyde moment op dié kritieke punt, onderstreep die geweldige erns daarvan om eers met die broer versoen te wees* (France 1985:121; Vogel 1989:250; Morris 1992:116).¹⁷³ Die laat van die offer by die altaar, en die terugreis om eers met die broer versoen te word, is oënskynlik hiperbolies van aard ten einde die erns van intermenslike versoening te beklemtoon (Luz 1989:289). Sillogisties kan die argument onderliggend aan die eerste voorbeeld soos volg weergegee word:

- (i) *Algemene reël*: Wie kwaad is vir sy broer staan skuldig voor God (vers 22a).
- (ii) *Spesifieke geval*: As dit jou met die gee van 'n offer byval dat jou broer vir jou kwaad is; gaan en maak eers vrede met hom (verse 23-24b).
- (iii) *Gevolgtrekking*: Versoen met jou broer, kan jy dan voortgaan met die gee van jou offer (vers 24c).

Die presiese aard van die grief van die broer, en of dit geregverdig was, word nie vermeld nie (Luz 1989:289). Daar word ook nie uitgespel wie aanleiding tot die grief gegee het nie

¹⁷² Heel moontlik word hier 'n diereoffer veronderstel aangesien dit 'n offer was wat sonder die bemiddeling van 'n priester (kontra Davies & Allison 1988:517) gebring kon word (Guelich 1982:189; France 1985:120-121).

¹⁷³ Die verandering van die tweede persoon meervoud na die tweede persoon enkelvoud, asook die herhaling (nege keer) van $\sigma\upsilon\upsilon$ in verse 23-26, verhoog verder die retoriese appèl van die gedeelte op die leser daarvan (Luz 1989:280; Morris 1992:115).

(Guelich 1982:190; Betz 1995:223). Waarskynlik handel die voorbeeld oor 'n persoon wat sy broer se eer aangetas het, met die gevolg dat sy broer 'n grief teen hom het (Neyrey 1998:193). Alhoewel dit moontlik is dat die een wat die offer bring die skuldige party is (Hill 1972:122; Guelich 1982:190; Gundry 1982:86), wil die voorbeeld nie bloot leer dat die inisiatief vir versoening en vergifnis noodwendig lê by die een wat aanleiding gegee het tot die grief of die een wat eerste kwaad geword het nie.¹⁷⁴ *Die inisiatief lê eerder by die een wat sy skuld voor God, én sy naaste beseft.* Enige steurnis tussen die dissipels en hulle naaste is daarom hulle verantwoordelikheid (Patte 1987:79). Die herstel van die verhouding met sy broer geniet voorrang bo die gee van 'n offer (Hill 1972:122; Davies & Allison 1988:517-518; Morris 1992:116; Betz 1995:224). Die rede hiervoor is dat die gee van 'n offer 'n uitdrukking van liefde teenoor God is (Betz 1995:223). Volgens die bergrede, soos die res van Matteus, gaan die liefde van God en die naaste egter saam (vgl. 22:37-40). Om voort te gaan met die gee van 'n offer sonder om eers met die broer versoen te word, sou in effek daarop neerkom om die twee aspekte van liefde uitmekaar te haal (Hendrickx 1984:66; Betz 1995:223).

Wie versoening met God begeer, moet dit ook teenoor sy naaste beoefen. In dieselfde wyse moet die wat vergifnis van God verlang, ook bereid wees om hulle naaste te vergewe (vgl. 6:12, 14-15). Vergifnis deur God en die onderlinge versoening tussen broers kan nie van mekaar losgemaak word nie. Daarom stel vers 24 dit dat daar eers gegaan en versoening bewerkstellig moet word tussen die gewer van die offer en sy broer. Die integriteit van 'n offer word immers deur die innerlike en morele oortuiging van die gewer bepaal (Davies & Allison 1988:517). 'n *Religieuse prioriteit* (intermenslike versoening voor dié tussen mens en God deur middel van offerandes) word hierdeur gevestig (Strecker 1988:67-68; Betz 1995:224; Malina & Rohrbaugh 1992:53).¹⁷⁵

Hoe die versoening moet geskied, word nie vermeld nie (Betz 1995:224). Volgens Neyrey (1998:193) vereis Jesus dat wat ook al nodig is om die uitdaging van die broer se eer ongedaan te maak, gedoen moet word. Indien satisfaksie (bv. 'n boete) verwag word, moet dit gegee word. Die belangrikste is dat die broer sy eer kan herwin sonder dat dit vir hom nodig

¹⁷⁴ Só is dit in 5:24-26 die oortreder wat die inisiatief neem, terwyl dit weer in 6:14-15 die benadeelde party is wat die inisiatief neem (Davies & Allison 1988:517).

is om wraak te neem. 'n Belangrike aspek hiervan in die antieke wêreld was dat die satisfaksie van die veronregte om meer as berou deur die skuldenaar gevra het. *Dit het ook retribusie vereis waar daar verlies was.* Laasgenoemde is dikwels deur die gee van geskenke verrig (Neyrey 1998:193). Die teks self vermeld egter niks hiervan nie.

Wanneer (τότε) versoening bewerkstellig is,¹⁷⁶ kan die persoon die gee van sy offer afhandel (Hagner 1993:117). Versoening met die naaste onthef nie die dissipels van die plig om van God vergifnis te vra nie. Die aanbidding van God kan daarom nie tot blote naasteliefde en intermenslike versoening gereduseer word nie (Hendrickx 1984:87). Wie interpersoonlike versoening nastreef moet daarmee rekening hou dat die veronregte party 'n integrale deel van die proses is. Skuld teenoor broers kan nie bloot teenoor God bely word vir vergifnis nie. Dit moet ook met die medebroer uitgeklaar word. *Die motiewe van vergifnis en versoening word dus in die perikoop direk aan mekaar verbind deurdat God se vergifnis ook om intermenslike versoening vra* (Hagner 1993:114).

Matteus 5:24 is nie 'n aanval op die kultus of 'n spesifieke offer nie, maar eerder 'n bevestiging van die erns daarvan (Jeremias 1971:193; Hendrickx 1984:66). Deelname aan die kultus word veronderstel. Wat wel uitgespel word, is dat 'n blote formele uitvoering van kultiese handelingte sonder 'n innerlike ingesteldheid wat daarmee korreleer, van geen waarde is nie (France 1985:194; Davies & Allison 1988:578; Strecker 1988:66-67).

Die geweldige erns van versteurde verhoudings tussen Christene en hulle teenstanders (kontra Gundry 1982:86) word deur die tweede langer voorbeeld beklemtoon (France 1985:121; Davies & Allison 1988:519). Dit handel oor twee persone wat op pad is na 'n hofsak om 'n geskik tussen hulle te besleg (5:25). Waaroor die hofsak gaan word nie vermeld nie. Volgens (Neyrey 1998:194) handel dit oor 'n persoon wie se eer uitgedaag is en wat deur middel van die hof sy eer wil laat herstel (Neyrey 1998:194). Vers 26 wil dit egter laat

¹⁷⁵ Die nastreef van versoening voor die gee van 'n offer kom ook in Sir. 34.23 voor. Jesus leer dus in wese niks nuuts in vergelyking met die Vroegjodedom nie (Guelich 1982:190). Betz (1995:224-225) verwys ook na ander parallelle uit die Joodse en Griekse literatuur.

¹⁷⁶ Die vereiste wat Jesus stel gaan oor veel meer as net skuldbelydenis. Versoening met die broer moet naamlik ook bereik word. Louw en Nida (1988a:502-4) vertaal διαλλάσσομαι met "*to be reconciled with someone*".

voorkom asof dit eerder oor uitstaande skuld gaan.¹⁷⁷ Wat wel duidelik is, is dat die aangewese wyse om in die situasie op te tree, is om so spoedig as wat moontlik is 'n skikking met die opponent te bewerkstellig deur met hom "vriende te maak" (Guelich 1982:191-192; Hendrickx 1984:67).

Die imperatief ἵσθι saam met die partisipium εὐνοῶν (met die betekenis van "maak vriende" of "maak vrede") kom net hier in die Nuwe Testament voor en dra volgens Guelich (1982:191) en Betz (1995:226) die konnotasie van versoening. *Dit is egter 'n vraag of dit hier oor versoening gaan in die sin dat 'n aangeklaagde en sy aanklaer vriende word, en of dit bloot oor die skikking van 'n saak gaan, met die afweer van 'n hofsaak as gevolg, sonder om daarmee noodwendig 'n nuwe vriendskapsverhouding tussen twee persone te veronderstel.* Louw en Nida (1988a:353, 368 en 553) plaas nie εὐνοέω in subdomein 40A (*Reconciliation*) nie, maar in drie ander, naamlik subdomeine 30A (*To Think, Thought*), 31C (*Agree, Consent*) en 56B (*Lawsuit, Case*). Hulle gee al drie as moontlikhede vir die vertaling van εὐνοέω in 5:25 en omskryf die betekenis daarvan onderskeidelik as: (i) εὐνοέω^a (30.23): "*to consider a view favorably, with the intention of finding a solution*" – "*to consider someone's views in a favorable light, to consider how to solve*"; (ii) εὐνοέω^b (31.20): "*to come to an agreement with someone*" – "*to agree to, to agree with*" en (iii) εὐνοέω^c (56.3): "*to settle a case out of court*" – "*to settle with.*"

In al drie gevalle lê die klem dus nie op die skep van 'n nuwe vriendskapsverhouding nie, maar eerder op die strewe om tot 'n vergelyk te kom rondom 'n bepaalde geskilpunt. Die konteks van 5:25 maak die derde vertalingsmoontlikheid van εὐνοέω die mees waarskynlike. *Dit blyk daarom meer verantwoord te wees om van 'n skikking tussen twee persone te praat as van versoening of vriendskap tussen hulle.* Indien dit as versoening verstaan word, word die beweegrede agter versoening immers vervlak tot die blote vermyding van straf. Dit is ook 'n vraag of die Grieke die bevriending van 'n persoon ten einde straf (vers 25) of skuld (vers 26) te vermy as vriendskap sou verstaan het. 'n Persoon wat 'n ander ter wille van eie gewin

¹⁷⁷ Die hapax legomeneon "teenstander" (ἀντίδικος) dui in die lig van vers 26 heel moontlik op iemand aan wie geld verskuldig is (Hagner 1993:117). In die antitese, sowel as in die twee voorbeelde, is die fokus op die persoonlike verhouding tussen twee individue en nie soseer die tussen twee groepe nie (Guelich 1982:190).

bevriend het, is naamlik eerder negatief as 'n κόλαξ ("vleier"), as positief as 'n φίλος ("vriend") beskou (vgl. *Eth. Nic.* 4.6.1127a7).¹⁷⁸

Sillogisties kan die argument onderliggend aan verse 25 tot 26 vervolgens soos volg weergegee word:

- (i) *Algemene reël*: Vermy straf deur tot 'n skikking met jou teenstander te kom.
- (ii) *Spesifieke geval*: As hy jou hof toe neem om jou aan die regter oor te gee (vers 25b),
- (iii) *Gevolgtrekking*: maak so gou as wat moontlik is 'n ooreenkoms met hom (vers 25a).

Indien hulle tot 'n skikking kan kom, word woede teengewerk en is die hofsaak oorbodig (Betz 1995:228). So nie kan die aangeklaagde in die tronk eindig. Volgens vers 26 wil dit blyk asof die saak oor onbetaalde skuld gaan. 'n Skikking sou daarom waarskynlik bestaan het uit die tref van reëlins vir die betaal van die skuld.

Dié twee langer voorbeelde (5:23-26) konkretiseer die beginsels uitgespel in 5:5 en 5:9 (Gundry 1982:85; Strecker 1988:85) en funksioneer grootliks as sinonieme. Tog is daar wel belangrike verskille tussen die twee voorbeelde. Terwyl die eerste voorbeeld in 'n kultiese situasie afspeel, geskied die tweede binne 'n juridiese. Die eerste veronderstel 'n broer en die tweede 'n teenstander (Carson 1984:149-150; Hagner 1993:115). Beide is egter gerig op die beswering van die woede van 'n ander persoon (Carson 1984:149-150). In 5:23-24 is die motief vir versoening die invloed van tweestryd op gelowiges se verhouding met God. In 5:25-26 is dit om straf vry te spring (Davies & Allison 1988:520). Die emfatiese ἀμὴν λέγω σοι, asook die verwysing na die betaling van die laaste κοδράντης onderstreep die erns van die versuim om met die naaste tot 'n vergelyk te kom (Morris 1992:117; Hagner 1993:117-118).

¹⁷⁸ Vir die onderskeid tussen 'n vriend en 'n vleier in Griekse denke sien Konstan (1996:7-19), Glad (1996:21-59) en Engberg-Pedersen (1996:61-79).

6.12 SAMEVATTING (5:21-26)

(i) Die ware bedoeling van die verbod op moord is dat die woede onderliggend daaraan verwyder moet word deur opregte versoening (Betz 1995:230). Die dissipels moet nie alleen nie deur beledigings aanleidinge gee tot die woede van ander, gebroke verhoudings en selfs moord nie; maar waar dit wel reeds bestaan, streef na versoening (Patte 1987:79). *Dié versoening moet nagestreef word ondanks die feit dat dit volgens die dominante Grieks-Romeinse kultuur en die Joodse subkultuur op die verlies van eer sou neerkom* (deSilva 1999:58).

(ii) In 5:22 word geïllustreer wat Jesus met sagmoedigheid en barmhartigheid in die seënspreuke bedoel het, terwyl 5:23-26 illustreer wat dit beteken om 'n vredemaker te wees (Neyrey 1998:194-195). In beide kom dit neer op die prysgawe van gelowiges se eer volgens die heersende kulturele waardes. In kort mag dissipels glad nie meedoen aan die agonistiese kultuur van hulle dag nie. Dit is nie goed genoeg om nie kwaad te wees vir 'n broer nie - daar moet met hom versoen wees (Luz 1989:289; Morris 1992:116).

(iii) Die strewe na versoening vloei voort uit Jesus se klem op naasteliefde, en die verlening van genade bó offers (9:13 en 12:7), asook die voorrang van die vergifnis van ander voor die ontvangs daarvan van God (Hendrickx 1984:65; Davies & Allison 1988:516). Jesus neem daarom nie soseer standpunt in teen die offerkultus of 'n spesifieke offer nie, maar teenoor 'n verkeerde verstaan daarvan. Dit is doodgewoon ondenkbaar om vergifnis van God te ontvang en met Hom versoen te word as dit nie ook van alle broers ontvang is nie. *Vergifnis en versoening word in die perikoop dus direk aan mekaar verbind deurdat God se vergifnis ook om intermenslike versoening vra.* Die implikasie hiervan is dat die besef van gelowiges se skuld teenoor God hulle ook sensitief moet maak vir hulle skuld teenoor ander. Versoening met God onthef nie gelowiges van die plig om met hulle naaste versoen te word nie - dit roep hulle eerder daartoe op.

6.13 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 5:38-42

Tese

³⁸ Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος.

Antitheton

³⁹ ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ.

Eerste kort voorbeeld

ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα [σου], στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην.

Tweede kort voorbeeld

⁴⁰ καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαμβεῖν, ἅφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον.

Derde kort voorbeeld

⁴¹ καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἓν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο.

Vierde kort voorbeeld

⁴² τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῆς.

Die perikoop word ingelei deur vers 38 waarin sowel ὀφθαλμός as ὀδόντος herhaal word. Die herhaalde verwysing na σε en σοῦ in verse 39 tot 42, asook die voorkoms van verskeie parallelismes,¹⁷⁹ verweef die verskillende verse, wat antiklimakties gerangskik is, met mekaar (vgl. Strecker 1988:83; Van Zijl 1991:175; Betz 1995:275). Die enigste ander struktuurmerkers wat herhaal word, is θέλω (en vervoegings) in verse 40 en 42.

6.14 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 5:38-42

Die argument van die retoriese eenheid (5:38-42) volg dieselfde drieledige opbou as die voorafgaande vier antiteses. Dit word ingelei deur 'n tese bestaande uit 'n *verbatim intertekstuele aanhaling* van die Ou-Testamentiese beginsel (vers 38). Teenoor die tese staan die antiese (vers 39a) wat uit 'n verkorte inleidende formule (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν) en 'n algemene beginsel bestaan (μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ) (Van Zijl 1991:175; Hagner

¹⁷⁹ Gundry (1982:94) en Hagner (1993:130) wys daarop dat 5:39b parallel aan 5:41 is, terwyl 5:40 weer parallel aan 5:42a is. Die vier voorbeelde vorm so twee parallelle stelle (Davies & Allison 1988:538).

1993:130). Hierop volg vier kort voorbeelde (verse 39b tot 42) wat die tese in vers 39b ondersteun.

Die argumentasie wat Jesus in die retoriese eenheid gebruik om die tese te ondersteun is eerder kwalitatief as logies van aard deurdat die kwaliteit van die vier voorbeelde die hoorders moet oortuig en nie die logika van sy argument nie (vgl. Robbins 1996b:23; Park 1999:47-48). Die gedrag wat Jesus vereis verskil naamlik lynreg van die heersende logika van 'n oog vir 'n oog. Verder steun Jesus op sy etos as gesagvolle leermeester (ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν - vers 39a) om sy hoorders te oortuig.

Die antitese is 'n *wysheid diskoers* (sien 11.4.3) deurdat dit op die verhouding tussen God en mense, asook mense onderling, fokus. Kenmerkend van wysheid diskoerse gee dit op grond van 'n algemene beginsel (vers 39a) 'n hele reeks van voorbeelde ter stawing van die beginsel (vers 39b-42). 'n Sentrale gedagte in wysheid diskoerse is dat aangesien God sy sorg aan alle mense betoon, gelowiges Hom hierin moet navolg (Robbins 1996d:357-358; 2002:4-5).

6.14.1 Matteus 5:38-39a

In vers 38 verwys Jesus na die Ou-Testamentiese beginsel (ὁφθαλμὸν ἀντὶ ὁφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος) vir die hantering van vergelding (Hill 1972:127; Piper 1979:89; Gundry 1982:94). Dié beginsel, die sogenaamde *ius talionis*, was nie bloot 'n enkele faset van die Ou-Testamentiese hantering van vergelding nie (Eks 21:24-25; Lev 24:20; Deut 19:21), maar die wesenskenmerk daarvan (Guelich 1982:219, 250; Davies & Allison 1988:540; Luz 1989:329; Betz 1995:275-278, 280).¹⁸⁰ Die doel van die *ius talionis* was om die onbeheerste eskalasie van geweld as gevolg van persoonlike weerwraak, wat buite verhouding tot die oortreding is, te verbied (Hill 1972:127; Guelich 1982:219; Nielsen 1982:116; Hays

¹⁸⁰ Dié beginsel, soms met dieselfde voorbeelde van 'n oog en 'n tand, kom in verskeie antieke tekste voor waarvan sommige (bv. die Kode van Hammurabi uit die 18de eeu v.C.) selfs ouer as die Ou Testament is (Hill 1972:127; Guelich 1982:250; Morris 1992:126; Betz 1995:278-280). Die *kulturele en geskrewe intertekstuur* daarvan is dus besonder wyd. Dit is ook dieselfde beginsel onderliggend aan die uitsprake van Heilige Reg in Matteus (Davies & Allison 1988:540). In dié uitsprake word verklaar dat God se eskatologiese oordeel in lyn met

1996:324). In die tyd van Jesus was die letterlike uitvoering van die beginsel deur die heffing van finansiële boetes vervang (Carson 1984:155; France 1985:125; Hagner 1993:130). Jesus neem dus nie soseer net standpunt teen geweld in nie, as teen *enige aanspraak op vergelding*. Selfs wetlike, nie-gewelddadige kanale word afgewys (France 1985:125-126).

In die vyfde antitese word gelowiges opgeroep om nie 'n bose persoon (ὁ πονηρός) te weerstaan nie (Strecker 1988:82; Davies & Allison 1988:543; Morris 1992:126-127; kontra Hagner 1993:130-131).¹⁸¹ Die daaropvolgende vier voorbeelde maak dit egter duidelik dat om nie die bose te weerstaan nie, verder strek as om nie vergelding te soek nie. Die negatiewe formulering om nie die bose te weerstaan nie, beteken daarom nie net die blote passiewe aanvaarding van die bose nie (vgl. Luz 1989:329; Betz 1995:284). *Dit inkorporeer ook die aanvaarding van, en selfs meegaan met, die onregverdigde versoeke en gedrag van ander* (France 1985:126). Matteus gee vervolgens vier voorbeelde van openbare uitdagings van gelowiges se eer wat volgens die heersende kulturele waardes om 'n gepaste respons (bv. retaliasie) gevra het ten einde 'n persoon se eer te handhaaf.

6.14.2 Matteus 5:39b-42

Om deur 'n ander met die agterkant van sy hand geklap te word (soos deur die verwysing na die regterwang veronderstel word), is in antieke tye as 'n uiterste belediging en vernedering gesien (Guelich 1982:221-222; Luz 1989:325; Betz 1995:289-290).¹⁸² Die gesig en die oog was die mees eervolle deel van die liggaam. Om daarom in die gesig geslaan te word (vers 39b) sou 'n skerp uitdaging van 'n persoon se eer gewees het wat om 'n gepaste respons sou gevra het (Neyrey 1998:203). Jesus leer egter dat wie geslaan en verneder word, nie wraak

die oortreding sal wees. Jesus hef dus nie soseer die beginsel van die *ius talionis* op nie, as om dit in God se hande te plaas (Davies & Allison 1988:540).

¹⁸¹ Die verwysing na Jes 50:4-9 en Deut 19:21 (sien Davies & Allison 1988:544-545; kontra Luz 1989:325), asook die vermelding van die *ius talionis* as tese in vers 38, versterk die moontlikheid dat verse 39 tot 40 'n *juridiese konteks* veronderstel (Guelich 1982:219, 222). Dissipels word dus gevra om nie hulle aanklaers in die hof (ἀνθίστημι), of skuldeisers wat hulle voor die hof daag, te weerstaan nie (Hill 1972:127-128; Guelich 1982:219-220; Davies & Allison 1988:540). As hulle eer uitgedaag word moet hulle nie hulle eer verdedig nie (Neyrey 1998:204; deSilva 1999:45).

moet neem nie, maar die ander wang moet draai. Hulle moet bereid wees om hulle eer nóg verder op te offer (Neyrey 1998:205). Dit is in dié sin dat die dissipels sout en lig vir die wêreld moet wees (Strecker 1988:84-85; Betz 1995:285-286) deur die beginsels van die seënspreuke, naamlik nederigheid, sagmoedigheid en die bereidheid om vir geregtigheid te ly deur vredemakers te wees, daadwerklik uit te leef (Hays 1996:326).

Vers 40 gee nog 'n voorbeeld van die drastiese uitdaging van iemand se eer. Dit veronderstel 'n skuldenaar wat aan sy skuldeiser sy mantel (ἱμάτιον) sowel as sy binnekleed (χιτῶνα), moet oorhandig (Luz 1989:325). Die *kulturele intertekstuur* van die verwysing is die Ou-Testamentiese gebruik van skuldeisers om die mantel van 'n ander as pand te neem. Die neem van die waardevolle mantel was in stryd met die Ou-Testamentiese verbod (vgl. Eks 22:26ev en Deut 24:12ev) dat dit voor sonder aan die eienaar daarvan terugbesorg moet word aangesien daarin geslaap is (Gundry 1982:95; Morris 1992:127-128). Die voorbeeld illustreer tot watter mate dissipels bereid moet wees om van hulle eer afstand te doen. Daar was kwalik 'n groter skande as om naak rond te loop (Neyrey 1998:205). In die voorbeeld leer Jesus sy volgelingen dat selfs die basiese regte van die armes vrywillig laat vaar moet word ter wille van die oneervolle eise van ander (Guelich 1982:222; France 1985:127; Luz 1989:326).

Die Persiese leenwoord ἀγγαρεύω in vers 41 dui op die opkommandering van besittings of pligte (bv. transportasie of arbeid) deur Romeinse amptenare of soldate (Hill 1972:128; France 1985:127; Davies & Allison 1988:546; Luz 1989:326).¹⁸³ Die vers veronderstel die Romeinse okkupasie,¹⁸⁴ en een van die mees gehate praktyke daarmee geassosieer, as *historiese en kulturele intertekstuur* (Carson 1984:156; France 1985:127; Luz 1989:326). *Die voorbeeld van wat dit beteken om nie 'n bese persoon te weerstaan nie, maak dit duidelik dat selfs aan die eise van politieke en ideologiese vyande voldoen moet word. Van dissipels word verwag om selfs ten koste van hulle eie eer onderdanig te wees.*

¹⁸² In 26:67 is Jesus aan die ontvangkant van dié tipe behandeling (France 1985:126; Davies & Allison 1988:546; Hagner 1993:131; Betz 1995:284-285).

¹⁸³ In 27:32 is Simon van Sirene 'n slagoffer van dié praktyk (Hill 1972:128; Gundry 1982:94; France 1985:127; Morris 1992:128).

¹⁸⁴ Die *hapax legomenon* μίλιον ("myl") dui ook op die Romeinse okkupasie as historiese konteks (Milavec 1995:133).

Die vierde voorbeeld is meer algemeen as die eerste drie, en het betrekking op barmhartigheid in plaas van die hantering van onderdrukking en geweldpleging soos in die eerste drie (Luz 1989:329). Die voorbeeld, bestaande uit 'n *sinonieme parallelisme* (Davies & Allison 1988:547), roep die dissipels op om milddadig aan die met nood te gee (Hill 1972:128-129; Betz 1995:292). In die voorbeeld word die dissipels opgeroep om meer ruimhartig te wees met hulle besittings en geld as wat gewoonlik verwag sou word (Hill 1972:129). Ander se nood moet altyd eerste kom (France 1985:127). In wese is die vierde voorbeeld 'n positiewe uitdaging van gelowiges se eer aangesien uitdagings van 'n persoon se eer ook deur die gee van 'n kompliment of geskenk, of 'n versoek om hulp kon geskied (Malina 1993a:35-37; Esler 1994:28; Neyrey 1999:45). Daar moet dus deur die dissipels op 'n oorvloediger wyse gereageer word op positiewe én negatiewe uitdagings van hulle eer.

6.15 SAMEVATTING (5:38-42)

(i) Die vyfde antitese voorsien 'n strategie vir die hantering van onreg, vernedering en selfs geweld, te wete *nie-konfrontasie en die opsê van enige vorm van vergelding* (Vogel 1989:252-253). Dit veronderstel die afsegging van alle regte, en selfs die meegaan met onreg en vervolging, sonder om op versoening, geregtigheid en vergifnis aan te dring. As sodanig reflekteer dit iets van die magtelose posisie van die kerk van Matteus in die Romeinse ryk (Overman 1996:84-85; Hays 1996:325).

(ii) Die oproep om ongeregtheid te verduur het wel in die antieke wêreld voorgekom (Luz 1989:326), alhoewel die eis om vergelding eerder die norm was (Betz 1995:286-288). 'n Soortgelyke strategie is byvoorbeeld deur Josefus aanbeveel wanneer hy skryf dat "*nothing puts an end to [Roman] blows as quickly as patient endurance, and the submission of the victim makes the tormentor mend his ways*" (Bell. Jud. 2.351). Jesus vra egter nóg vergelding nóg blote gehoorsaamheid aan onredelike versoeke. Hy vra vir die oortreffing van enige sodanige versoek (Hagner 1993:131). Dié eis van Jesus oortref nie alleen die van die antieke wêreld nie, maar ook die van die Ou Testament. In dié antitese gaan Jesus ook verder as die blote intensifisering van die Ou Testament (Carson 1984:155; Luz 1989:330). Jesus stel 'n nuwe reeks van prioriteite daar waarin die dissipels hulle eie regte afswaar en hulleself volledig tot beskikking van ander stel (Morris 1992:126; Hagner 1993:130).

(iii) Die vyfde antitese, en die voorbeelde wat daarmee saam gaan, maak dit duidelik dat individue wat deur die onreg van ander geraak word nie net slagoffers is nie, maar *eties-aanspreeklike agente* (Betz 1995:293). Hoe hulle op die boosheid reageer, het implikasies vir die stryd teen die bose. Hulle kan dit óf aanvuur, óf poog om dit met liefde, vergifnis en versoening te besweer. Die vyfde antitese vra nie van gelowiges om niks te doen nie (Patte 1987:82). Dit vra eerder van hulle om met oorvloediger geregtigheid in plaas van boosheid op onreg te reageer (Harrington 1991:92; Patte 1987:82).

(iv) Daar word in geeneen van die vier voorbeelde of die antitese self 'n motivering vir die verlangde gedrag verleen nie (Davies & Allison 1988:546; Luz 1989:326-327). Daar is ook geen verwysing na die positiewe uitwerking daarvan nie (Betz 1995:285). Jesus se uitleef van dié beginsels dien intendeel as waarskuwing van die prys wat dit mag vra (Luz 1989:327). Wie volgens die vyfde antitese handel, doen dit omdat Jesus dit beveel, en nie omdat dit effektief of voordelig is nie (Betz 1995:285).

(v) Die afwysing van enige gebruikmaking van mag en geweld is ten diepste die gestaltegewing van die liefdesgebod (Luz 1989:328-329). Die Christen se reaksie op veronregting moet verder gaan as om nie op soortgelyke wyse te reageer nie. Dit sluit ook die afswering van alle pogings tot vergelding (selfs juridies) in. Die probleem van die *ius talionis* was naamlik dat dit dikwels gebruik is om weerwraak te sanksioneer (Vogel 1989:256-257). Die teenwoordigheid van die koninkryk van die hemele vra om 'n nuwe verhouding tussen individue waarin die ander se belange eerste gestel word teen enige koste (Guelich 1982:252). Terwyl die regte van ander gehandhaaf en selfs oortref word, moet die dissipels van hulle eie afstand doen.

(vi) Die voorlaaste antitese inkorporeer die voorafgaande oproepe in die bergrede tot nederigheid (5:3), sagmoedigheid (5:5), vredemaking (5:9) en die ingesteldheid op versoening (5:22-25) (Hill 1972:127; Strecker 1988:83; Davies & Allison 1988:541; Betz 1995:281; Hays 1996:326). Die vyfde antitese is ook 'n negatiewe formulering van die implikasies van die liefdesgebod, terwyl die daaropvolgende sesde antitese 'n positiewe formulering daarvan is (Luz 1989:331).

(vii) Die vermanings van Jesus is telkens gerig aan 'n individu (kontra Luz 1989:330; met France 1985:126; Davies & Allison 1988:542; Hagner 1993:131-132). Alhoewel die politiese sfeer nie noodwendig in fokus is nie (France 1985:126; Luz 1989:330-331), is dit egter onmoontlik om dié uitspraak van Jesus van alle politieke betekenis te stroop. Die historiese intertekstuur van die politiese situasie in Palestina tydens die eerste eeu na Christus maak dit doodgewoon onmoontlik (Davies & Allison 1988:542). In dié tyd het die Jode die Romeine gehaat, terwyl religieuse groeperings soos die Fariseërs en die Esseners glad nie tolerant teenoor nie-lede van hulle groep was nie (Piper 1979:91).¹⁸⁵

(viii) *Jesus se afwysing van enige weerwraak is omvattend.* Niks mag aanleiding tot weerwraak gee nie - nóg persoonlike (5:39b) of juridiese onreg (5:40), nóg fisiese aanranding (5:39b) of die verbeuring van eiendom (5:40) (vgl. Piper 1979:89).

6.16 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 5:43-48

Tese

⁴³ Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου.

Antitheton

⁴⁴ ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς,

Rede

⁴⁵ ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς,

Positiewe voorbeeld (*Analogie uit die natuur*)

ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.

Twêe negatiewe voorbeelde (*Analogieë uit die sosiale orde*)

⁴⁶ ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;

⁴⁷ καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;

¹⁸⁵ Sien Wright (1992b:170-181) vir 'n oorsig van Joodse opstande en konflik met die Romeine in die eerste eeu na Christus.

Nuwe wet

⁴⁸ ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.

(Vgl. Davies & Allison 1988:548-549; Mack 1990:84; Hagner 1993:133-134; Betz 1995:53).

Die dominante struktuurmerker in die perikoop wat dit tot 'n retoriese eenheid saambind, is die verskillende vervoegings van "liefhê" (ἀγαπάω) wat in verse 43, 44, 46 en 47 voorkom. Die verwysing na "vyande" (ἐχθρός) in verse 43 en 44 koppel die verse aan mekaar, terwyl die herhaalde verwysing na "die Vader"¹⁸⁶ wat in die hemel is" (ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος) (verse 45 en 48) weer verse 45 en 48 aan mekaar verbind. Die herhaling van die "volmaaktheid" van God (τέλειος) in vers 48 beklemtoon dit as 'n belangrike motief in die samevattende vers.

6.17 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 5:43-48

Die retoriese eenheid bestaan uit 'n tese (vers 43) wat 'n verwysing na die Ou Testament is, en wat deur middel van 'n antitese gewysig word. Die antitese self word ondersteun deur 'n rede (vers 45a), wat argumenteer vanuit die definisie van wat 'n kind van God is (vgl. *Rhet.* 2.23.8), en 'n reeks van nie-tegniese bewyse, te wete: 'n analogie uit die natuur as positiewe voorbeeld (vers 45b) en twee uit die sosiale orde as negatiewe voorbeelde. Die twee negatiewe voorbeelde word elkeen gevolg deur 'n retoriese vraag wat vanuit die kontradiksie tussen die gedrag in die voorbeelde en die wat deur Jesus se antitese vereis word, argumenteer vir gedrag wat ooreenstem met laasgenoemde (vgl. *Rhet.* 2.23.23). Op grond van die drie voorbeelde word daar ten slotte in vers 48 'n nuwe indikatief afgelei.

¹⁸⁶ Daar word 44 keer in Matteus na God as "Vader" verwys (Luz 1989:253). Die Vaderskap van God is 'n uiters belangrike teologiese motief in Matteus (Mohrlang 1984:80; France 1985:113). In 5:45, 48; 6:1,9, 14, 26, 32; 7:11; 15:13; 18:35 en 23:9 word die Vaderskap van God verder met die dieselfde byvoeglike frase (τοῖς οὐρανοῖς en verbuigings daarvan) beskryf (France 1985:113; Morris 1992:106). Die verwysing na God as die Vader in die hemel is uniek aan Matteus (sien 6:14, 26, 32; 15:13; 18:35; 23:9) (Hagner 1993:135). As teologiese konsep kombineer dit God se transendensie met sy immanente liefde en genade (Hagner 1993:136).

Robbins (1996d:357) neem die gedeelte as 'n *wysheid diskoers* (sien 11.4.3) aangesien dit gegrond is in die wyse waarop God teenoor alle mense optree, en nie net teenoor die wat sy koningskap aanvaar nie. Die argument onderliggend aan die retoriese eenheid sou deduktief soos volg weergegee kon word:

- (i) *Algemene reël*: Kinders moet soos hulle vader handel (vers 48).
- (ii) *Spesifieke geval*: Gelowiges se hemelse Vader maak geen onderskeid tussen goeie en slegte mense nie (vers 45b).
- (iii) *Gevolgtrekking*: Daarom moet gelowiges as sy kinders vir almal lief wees (vers 44).

6.17.1 Matteus 5:43-44

Die tese in vers 43 bestaan uit die gebruiklike inleidende formule (Ἐκούσατε ὅτι ἐρρέθη), gevolg deur twee apodiktiese bevels wat die tese van die antitese uitmaak (Guelich 1982:225). Die eerste apodiktiese bevel (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου) is 'n *gedeeltelike*¹⁸⁷ *verbatim intertekstuele* aanhaling van Lev 19:18 (Nielsen 1982:120; Davies & Allison 1988:549; Strecker 1988:87; Betz 1995:301).

Die tweede apodiktiese bevel (μισήσεις¹⁸⁸ τὸν ἐχθρόν σου) kom nie verbatim in die Ou Testament voor nie (Carson 1984:157; Luz 1989:343-344; Hagner 1993:134; Betz 1995:303). Dit is ook geensins 'n akkurate weergawe van die Ou Testament se leer rondom die hantering van individuele vyande of vreemdelinge nie (France 1985:128).¹⁸⁹ Dit is eerder 'n

¹⁸⁷ Die frase ὡς σεαυτόν wat in die LXX vertaling van Lev 19:18 voorkom, is hier weggelaat (Guelich 1982:225; Hendrickx 1984:92; Betz 1995:302). Jesus haal Lev 19:18 volledig in 19:19 en 22:39 aan (France 1985:127; Davies & Allison 1988:549).

¹⁸⁸ Dit is belangrik om daarvan kennis te neem dat kultureel gesproke "haat" (μισέω) in die eerste-eeuse stamgebaseerde Mediterreense wêreld eerder die betekenis het van "onbetrokkenheid" as "weersin", soos in die Westerse kultuur (Malina & Rohrbaugh 1992:57). Haat en liefde dui in die sin onderskeidelik op die losmaak van sekere bande (bv. familiebande) en die aangaan van nuwes (vgl. 6:24 en 10:37).

¹⁸⁹ Die Ou-Testamentiese leer oor vyande is ietwat meer kompleks as om dit te reduceer tot 'n stelling dat hulle almal gehaat moet word (Carson 1984:159; Morris 1992:129-130). Die tweede apodiktiese formulering in vers 43 kom nóg in die Ou Testament nóg in die Vroegjodedom voor (Van Tilborg 1986:75; Betz 1995:306). Die naaste parallel blyk dié van die Qumran-gemeenskap te wees (Hill 1972:129; Nielsen 1982:121; Davies & Allison

interpretasie van sekere Ou-Testamentiese tekste,¹⁹⁰ asook 'n logiese afleiding uit Lev 19:18 wat redelik algemeen in die Vroegjodedom ten tye van Jesus was (Guelich 1982:226-227; Carson 1984:157; Strecker 1988:87). Daar is naamlik vanuit die teenoorgestelde geargumenteer dat indien die naaste liefgehê moet word, dit logies is dat die wat nie as die naaste kwalifiseer nie, nie liefgehê hoef te word nie (vgl. *Rhet.* 2:23.1). Aangesien haat die teenpool van liefde is, soos vyand die teenpool van naaste, is daar tot die gevolgtrekking gekom dat die vyand gehaat moet word. Vers 43b is dus die *logiese* antitese van vers 43a (Guelich 1982:226-227).

Dit is vanuit 'n sosio-retoriese oogpunt eerder 'n *intertekstuele kulturele opsommende verwysing* na die Joodse uitleg en interpretasie van die Ou Testament as 'n geskrewe intertekstuele aanhaling (Robbins 1996b:40-62). As sodanig artikuleer dit die heersende kulturele norm vir die eervolle omgaan met vyande (Neyrey 1998:208; deSilva 1999:58). Persone se eer is bepaal in die mate waarin hulle saam met hulle stam en familie teenoor dié se vyande standpunt ingeneem het (Neyrey 1998:208).

In die sesde antitese (vers 44) neem Jesus sterk stelling in teen dié Joodse uitleg en interpretasie van die Ou Testament (Luz 1989:344-345; kontra Gundry 1982:96). Die antitese begin met die emfatiese formule ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν van Jesus, gevolg deur twee radikale apodiktiese bevels. In die eerste apodiktiese bevel, wat as 'n spreekwoord geformuleer is, eis Jesus dat die vyand, soos die naaste, liefgehê moet word (Betz 1995:309). Die Ou-Testamentiese eis om die naaste lief te hê, word sodoende onbegrens uitgebrei (Davies & Allison 1988:550). Volgens Jesus mag daar geen onderskeid van enige aard tussen die dissipels se liefde vir hulle naaste of hulle vyande wees nie (France 1985:128; Luz

1988:549-550; Betz 1995:304). Sekere Ou-Testamentiese gedeeltes veronderstel egter wel 'n ongenadige houding teenoor vyande (bv. Eks 34:12; Deut 7:2, 23:6 en Ps 139:21-22), sonder om daarmee onomwonde te eis dat alle vyande gehaat moet word (Luz 1989:344; Morris 1992:129). Op grond van dié tekste is die toepassing van die liefdesgebod teenoor vyande (dikwels met die blote betekenis van "nie-Israeliet") wel soms beperk (Luz 1989:345; Morris 1992:130; Hagner 1993:134). Daar moet egter in gedagte gehou word dat dié gedeeltes eerder die uitsondering as die reël in die Ou Testament is (Luz 1989:344). Só propageer verskeie tekste liefde, aanvaarding en hulpvaardigheid teenoor die vreemdeling (Lev 19:33-34) en selfs vyande (Eks 23:4-5; Spr 25:21-22) (France 1985:128; Morris 1992:129-130).

¹⁹⁰ Byvoorbeeld Ps 137:7-9; 139:19-22; 26:5 en Deut 7:2; 20:16; 23:4-7, 30:7.

1989:342).¹⁹¹ Dié bevel word ongekwalifiseerd gestel sodat die radikaliteit daarvan op geen manier getemper word nie (Piper 1979:142). In die tweede apodiktiese bevel word gelowiges opgeroep om selfs vir hulle vyande te bid (Guelich 1982:227-228; Hagner 1993:134).

6.17.2 Matteus 5:45-48

Die ὅτι-konstruksie in vers 45 verwoord die doel van die twee apodiktiese bevels van vers 44 (Guelich 1982:229; Morris 1992:131; Betz 1995:313). Dit is nie in die eerste instansie om vyande in vriende te verander nie (Luz 1989:342). Die uitkoms van aktiewe vyandsliefde op intermenslike vlak is trouens irrelevant vir die beoefening daarvan (Davies & Allison 1988:556; Luz 1989:350). Die doel van vyandsliefde is suiwer om vir God na te volg (Davies & Allison 1988:556; Luz 1989:342; Betz 1995:325).

Vers 45 verskaf 'n verdere tweeledige teologiese motivering vir vyandsliefde wat direk by 5:9 aansluit (Guelich 1982:230-231; Davies & Allison 1988:549; Betz 1995:315). Beide motiverings, eskatologies en kosmologies, *neem God se handelinge as oriëntasiepunt*. Die begroting vir vyandsliefde is die *imitatio Dei* (Mohrlang 1984:77-78).¹⁹² Die eerste motivering (vers 45a) is eskatologies¹⁹³ deurdat dit sowel 'n rede as 'n belofte¹⁹⁴ is (Betz

¹⁹¹ Die selfstandige naamwoorde in 5:45b is chiasies gerangskik deurdat "goed" (ἀγαθούς) en "regverdig" (δικαίους) enersyds, en "sleg" (πονηρούς) en "onregverdig" (ἀδίκους) andersyds as parallelle funksioneer (Davies & Allison 1988:555; Van Zijl 1991:176; Hagner 1993:134; Betz 1995:316).

¹⁹² Vir buite-Bybelse voorbeelde van die *imitatio Dei*-beginsel vir etiese gedrag sien Strecker (1988:90), Luz (1989:345-346) asook Davies en Allison (1988:556).

¹⁹³ Of die belofte in die lig van 5:9 suiwer eskatologies verstaan moet word, is onseker (Luz 1989:343). Sal dit eers met die laaste oordeel bekend word wie die kinders van God is, of geniet gelowiges reeds die status? Davies en Allison (1988:554) voer aan dat Matteus 'n gerealiseerde eskatologie het, met die gevolg dat wie hulle vyande nou lief het, reeds kinders van God is. Strecker (1988:90-91) beskou weer kindskap as 'n eskatologiese belofte wat nog ongerealiseerd is. Tog bepaal dit wel die optrede van gelowiges in die hede. Ook Luz (1989:343) en Carson (1984:159) verkies 'n volledig eskatologiese lesing van vers 45. Guelich (1982:230-231) poog om iets van die spanning tussen die alreeds en die nog nie met betrekking tot die koms van die koninkryk van die hemele ten opsigte van die belofte van kindskap te handhaaf. Dit wil immers voorkom asof in lyn met 5:9 en 5:45 die belofte van kindskap van God eskatologies verstaan moet word, en in lyn met 5:10 en 5:44 as teenwoordig (Guelich 1982:230-231). Kindskap van God is dus 'n teenwoordige realiteit wat met die finale oordeel volledig sal realiseer (Guelich 1982:231). Betz (1995:315) sluit aan by

1995:315). Wie hulle vyande liefhet sal "kinders van God" genoem word (Guelich 1982:230). Sodoende word aan gelowiges die hoogste moontlike eer toegeskryf (vgl. deSilva 1999:58). Die tweede motivering (vers 45b) is kosmologies. God maak in sy heerskappy oor die skepping (sy *creatio continua*) geen onderskeid tussen regverdiges en onregverdiges nie (Davies & Allison 1988:555-556). Hy sorg vir almal sonder inagneming van wie hulle is. Daarom moet sy kinders, wat sy karakter deel, Hom hierin navolg (Betz 1995:313, 315). Die geloof van die dissipels in hulle hemelse Vader is van deurslaggewende belang vir hulle uitleef van die liefdesgebod. Hulle kan hul eie veiligheid (vers 39), besittings (vers 40) en geld sonder kommer verloën omdat hulle 'n Hemelse Vader het wat weet wat hulle nodig het (vgl. 6:32 en 7:11) en daarin voorsien (Piper 1979:150).

Na die positiewe motivering vir vyandsliefde in vers 45 volg twee stelle van voorbeelde en retoriese vrae wat 'n negatiewe motivering daarvoor verskaf (Guelich 1982:231; Betz 1995:318). Die twee retoriese vrae maak dit duidelik dat niks werklik bereik word wanneer goed met goed,¹⁹⁵ en kwaad met kwaad beantwoord word nie (Hagner 1993:134-135). Dit is immers om bloot aan die etiese standaard van die wêreld te voldoen (Davies & Allison 1988:557; Hagner 1993:135).¹⁹⁶ Dit is 'n standaard waarby selfs tollenaars en heidene kan hou.¹⁹⁷ *Die radikale etiek van die koninkryk van die hemele, en die oorvloediger geregtigheid*

dié interpretasie, deurdat hy ook streef om die teenwoordige en eskatologiese dimensies met mekaar te kombineer deur daarop te wys dat 5:9 dit duidelik maak dat die toekomstige belofte van om kinders van God genoem te word, deur optrede in die hede bepaal word. Om met die eskaton kinders van God te word, is daarom eerder die volle realisering van die status waaroor hulle reeds beskik (Betz 1995:315). In hierdie studie word by Betz en Guelich aangesluit aangesien hulle standpunte reg laat geskied aan sowel die teenwoordige as toekomstige dimensies van die koninkryk van die hemele.

¹⁹⁴ Vir die vraag of die beloning van gelowiges deur God op verdienste neerkom, sien 11.4.2.

¹⁹⁵ Ἀσπάζομαι het die betekenis van "vrede toewens en seën", of "goedgesind wees teenoor" (Hagner 1993:135). Dit is daarom méér as 'n blote groet (Hill 1972:131; Strecker 1988:92). Dit is 'n verlange na God se seën en vrede (Davies & Allison 1988:558), en is daarom in werklikheid 'n gebed (Morris 1992:133).

¹⁹⁶ Vir buite-Bybelse parallele vir die gebod om vyande lief te hê, sien Piper (1979:19-48), Davies en Allison (1988:549-553), Strecker (1988:88-89), Luz (1989:340-342) en Betz (1995:304-311).

¹⁹⁷ Tollenaars en heidene word ook in 18:17 saamgegroepeer (France 1985:129; Davies & Allison 1988:559; Betz 1995:319). Joodse belastinggaarders (Latyn - *portitores*) was 'n hegte groepering wat deur die Jode verwerp is vanweë hulle assosiasie met die Romeinse onderdrukkers (Crosby 1988:26), asook hulle moontlike onreinheid as gevolg van kontak met nie-Jode (Carson 1984:159; France 1985:129). Die tollenaars, wat Jode was wat konsessies van die Romeine ontvang het om belasting namens hulle in te samel, was as gevolg van hulle

wat Jesus vra, eis veel méér as 'n wederkerige verhouding (Guelich 1982:232; Strecker 1988:92). Dit vra dat selfs vyande en onregverdige mense liefgehê moet word (Hagner 1993:134-135).

Die laaste vermaning (vers 48) vorm die slotsom van die onmiddellike perikoop, sowel as van 5:21-48 (Piper 1979:146; Davies & Allison 1988:560; Betz 1995:320; Hays 1996:328; kontra Carson 1984:160). Die dissipels word deur die emfatiese ὑμεῖς daarin opgeroep om gelykvormig aan hulle Hemelse Vader te wees (Piper 1979:146; France 1985:129; Hagner 1993:135). Die motivering om ander onbegrens lief te hê (letterlik om τέλειος te wees)¹⁹⁸ is telkens die wete dat God se liefde onbegrens is (Davies & Allison 1988:563). Alhoewel die dissipels geensins moreel perfek is nie, moet hulle streef om in alles met liefde op te tree. Om die rede word die dissipels geleer om vir hulle eie vergifnis (van hulle sondes) te bid, én opgeroep om ander sowel te vergewe as om hulle onvoorwaardelik lief te hê (Hagner 1993:136).

Die *imitatio Dei*-motief onderliggend aan die oproep dien ook as 'n samevatting van 5:21-48 (Davies & Allison 1988:560; Luz 1989:347). Soos deur die ses antiteses geïllustreer, is dit nie goed genoeg om bloot aan die eise van kontemporêre moraliteit te voldoen nie. God eis van sy kinders 'n oorvloediger geregtigheid (Betz 1995:321) wat korreleer met die genadige optrede waardeur Hy versoening tussen Hom en sy kinders bewerkstellig het (vgl. 1:21-23 en 26:28) (Guelich 1982:236-237). Gelowiges moet vervolgens deur hulle liefde, geregtigheid en die najaag van versoening iets van God se allesinsluitende liefde openbaar (Hill 1972:131).

uitbuiting van hul landgenote uiters ongewild (Davies & Allison 1988:558). Saam met die heidene was hulle deel van dié wat as sosialeverstoteling (sien 9:9-11) geleef het (France 1985:129).

¹⁹⁸ Die Griekse τέλειος (waarskynlik van die Hebreeuse כִּמְלֵךְ in Deut 18:13) het die moontlike betekenis van "volkome", "onverdeeld", "volwasse", of "moreel perfek" (Carson 1984:160; Davies & Allison 1988:561; Hagner 1993:135; Betz 1995:322). In Matteus dui τέλειος egter nie soseer op morele of etiese perfeksie in die sin van sondeloosheid nie, as op die allesinsluitende liefde van God en sy kinders (vgl. Nielsen 1982:124; Hendrickx 1984:96; Davies & Allison 1988:563; Hagner 1993:135). 'n Wesenskenmerk van die allesinsluitende liefde wat van die dissipels verlang word, is die bereidwilligheid om in gehoorsaamheid aan God hulle belange ondergeskik te stel aan ander (Mohrlang 1984:98). Vir die moontlike Joodse kulturele intertekstuele agtergrond hiervan sien Luz (1989:345-346).

6.18 SAMEVATTING (5:43-48)

(i) Die gebod om selfs vyande lief te hê, is van deurslaggewende belang vir die verstaan van Christelike liefde, vergifnis en versoening (vgl. Morris 1992:129). Dit is trouens die hoogste vorm van vergifnis denkbaar (Senior 1987:406). Die *grondmotief* daaragter is die *imitatio Dei* (Davies & Allison 1988:556; Strecker 1988:88; Luz 1989:342; Betz 1995:325).

(ii) In die sesde antitese word die *voorrang van God se liefde* beklemtoon (Morris 1992:130). Die ekstreme eis van God om selfs vyande lief te hê, korreleer met die onbeperkte liefde van God vir sondaars en gemarginaliseerdes (Luz 1989:342), asook sy verlossende handeling (vgl. 4:14-17 en 28:18-20) ter wille van alle nasies (Guelich 1982:229). Omdat God vir diegene wat teen Hom gerebelleer het, behandel net soos die wat sy kinders is, moet sy kinders Hom hierin navolg (Davies & Allison 1988:555; Morris 1992:132; Hagner 1993:134). Die liefde vir vyande is daarom van sleutelbelang vir die *identiteit van die dissipels* van Jesus (France 1985:129; Hagner 1993:134). Die dissipels, as kinders van hulle Hemelse Vader, moet iets van sy karakter reflekteer (France 1985:129; Hagner 1993:134). Indien hulle só leef sal die wêreld weet dat hulle waarlik kinders van God is (France 1985:129; Hagner 1993:134). Vir hulle moet almal soos hulle naaste wees (Davies & Allison 1988:550). Vyandsliefde en naasteliefde is daarom die korrekte respons op God se liefde (Morris 1992:130).

(iii) Christene se reaksie op persoonlike vervolging moet verder gaan as bloot om nie wraak te neem nie (France 1985:128; Davies & Allison 1988:552). Hulle moet diegene wat hulle vervolg, *aktief liefhê* (Hill 1972:130; Guelich 1982:228; France 1985:128). Om die rede moet hulle selfs vir hulle vervolgers bid (5:44b), goed aan hulle doen (5:45) en hulle seën (5:47b) (Davies & Allison 1988:550-551; Morris 1992:131; Hagner 1993:134).

(iv) Die Griekse woord ἐχθρός was 'n generiese term vir alle vyande, en kan dus nie net tot persoonlike vyande beperk word nie (Davies & Allison 1988:549; Louw & Nida 1988:494; Luz 1989:342; Hays 1996:327-328; kontra Horsley 1987:255; Strecker 1988:88). Malina en Rohrbauch (1992:55) wys daarop dat in 'n agonistiese kultuur almal wat 'n persoon se eer aantast, of hulle bure of ander nasies was, as vyande gesien is. Aangesien persone nie soseer selfonderhoudende individue was nie, maar deel van 'n groep, was die groep se vyande ook

hulle s'n. 'n Eerbare persoon was dan ook een wat nie sy of haar eie eer en aansien alleen wou verhoog of handhaaf nie, maar dié van die groep (vgl. Neyrey 1998:53). In die sin is alle vyande in werklikheid sowel gemeenskaplike as persoonlike vyande. Dit wil egter wel voorkom asof diegene wat die geloofsgemeenskap vervolg, en daarom ook vyande van God is, hier eerder in die voorgrond is as *nasionale vyande* (Guelich 1982:228; France 1985:128; Davies & Allison 1988:549-551; Luz 1989:343). Laasgenoemde word egter sekerlik nie uitgesluit nie (Carson 1984:158; Strecker 1988:88; Luz 1989:343). Die naasteliefde wat Jesus vra gaan immers verder as liefde vir die eie nasionaliteit of etniese groep (Davies & Allison 1988:552). Dit sluit almal in - selfs vyande (Betz 1996:312).

(v) Daadwerklike vyandsliefde vra tweërlei optrede. Die eerste (gebed) is gerig op God en geskied ter wille van die vyand. Dié religieuse handeling moet in die privaat (vgl. 6:5-6) tussen die slagoffer en God plaasvind. Die tweede (om te groet en te seën) geskied tussen die slagoffer en die vyand in die openbaar (Piper 1979:142-144).

(vi) Die sesde antitesis is direk verwant aan die vyfde (5:7), sewende (5:9) en negende (5:11-12) seënspreuke (Guelich 1982:224).

6.19 SAMEVATTING: DIE ANTITESSES (5:21-48)

In die antiteses gee Jesus deur sy uitleg van die wet 'n alternatiewe weg om eer mee te bekom wat strydig met die dominante Grieks-Romeinse en Joodse subkultuur was. Gelowiges moet woede, haat, vergelding, oneerlikheid en enige uitdaging van ander se eer afsweer. In die plek daarvan moet hulle liefde, vergifnis en versoening nastreef ten koste van hulle eie eer. Indien hulle só optree sal hulle die hoogste moontlike eer (om God se kinders te wees) van God self ontvang (deSilva 1999:58). *Dit is opvallend hoe die derde (5:5), vyfde (5:7) en sewende seënspreuke (5:9) telkens in die antiteses geaktualiseer word om voorbeelde te gee van gedrag wat getuig van vergifnis en versoening.*

6.20 OORVLOEDIGER GERECHTIGHEID IN GODSDIENSTIGE HANDELINGE (6:1-18)

Die oorvloediger gerechtigheid wat God verlang (5:20), vra om 'n nuwe gesindheid ten opsigte van godsdienstige handeling. Die gesindheid word in 6:1-18 na aanleiding van drie sentrale elemente in die Vroegjodedom geïllustreer. Dit dien as 'n belangrike aanduiding dat gelowiges nie die Jode of heidene se goedkeuring vir hulle gedrag moet soek nie, maar God s'n. Om die rede moet hulle streef om te lewe volgens die wil van God, wat ook dit sien wat in die geheim gedoen word (6:4, 6 en 18) (deSilva 1999:54).

Na die *propositio* in 6:1 volg gedeeltes oor onderskeidelik **liefdadigheid** (6:2-4), **gebed** (6:5-15) en **vas** (6:16-18) (Van Zijl 1991:180; Betz 1995:64). *In die gedeelte is dit 6:7-15, wat 'n paraenesis oor gebed bevat, wat belangrik is vir die verstaan van vergifnis en versoening.* Die lering oor gebed beklee nie alleen die sentrale posisie in dié gedeelte (6:1-18) nie, maar ook in die hele bergrede (Luz 1989:212-213; Van Zijl 1991:183; Carter 1994:42-45; Betz 1995:64). Dié *intratekstuele plasing* van Jesus se onderrig oor gebed beklemtoon die geweldige belangrikheid daarvan in die teologie van die bergrede. Die gedeelte self kan in drie dele verdeel word, te wete 'n didaktiese deel (6:7-8), die Onse Vader-gebed (6:9-13) en 'n aanhaling van Heilige Reg (6:14-15) (Hagner 1993:146). *Hier is dit veral Jesus se leer oor gebed en die aanhaling van die Heilige Reg wat vir die studie van belang is* (6:9-15).

6.21 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 6:9-15

Invocatio

⁹ Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς· Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς

Petisie 1

ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·

Petisie 2

¹⁰ ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· (*homoioteleuton*)

Petisie 3

γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς· (*vergelyking*)

Petisie 4

¹¹ τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·

Petisie 5

¹² καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὥς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν

Petisie 6

¹³ καὶ μὴ εἰσενέγῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ρύσαι ἡμᾶς ἀπο τοῦ πονηροῦ.

Aanhaling van die Heilige Reg

¹⁴ Ἐὰν γὰρ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις τὰ παραπτώματα αὐτῶν, ἀφήσει καὶ ὑμῖν ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος· ¹⁵ ἐὰν δὲ μὴ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν. (*antitetiese parallelismus membrorum*)

(Vgl. Davies & Allison 1988:592; Luz 1989:369; Van Zijl 1991:185)

Die dominante struktuurmerkers van die perikoop is die herhaling van σου in verse 9 tot 10 wat oorgaan na ἡμῶν (en wisselvorme) in verse 11 tot 13 om sodoende verse 9 tot 13 in twee dele te verdeel. Die twee dele word deur die herhaling van ὥς in verse 10 en 12 aan mekaar gebind. Die afwisselende voorkoms van die struktuurmerkers Πάτερ in vers 9, ἐν οὐρανῶ (vers 10), ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος in vers 14 en ὁ πατὴρ in vers 15 stel die grondliggende eenheid en tema van die perikoop vas. Die herhaling van τοῖς ἀνθρώποις in verse 14 en 15 bind die twee verse aan mekaar terwyl die verwysing na "vergifnis" (ἀφίημι) daarin die verse weer verbind met die voorafgaande vers 12.

6.22 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 6:9-15

Na die oproep om te bid (Οὕτως οὖν προσεύχεσθε ὑμεῖς)¹⁹⁹ volg die Onse Vader-gebed as 'n gesaghebbende paradigma vir gebed (Davies & Allison 1988:599; Mack 1990:84; Betz 1995:95). Die Onse Vader-gebed self bestaan uit 'n *invocatio*, en **twee stelle van drie petisies elk** (vgl. Hendrickx 1984:101; Davies & Allison 1988:592; Luz 1989:369; Van Zijl 1991:185)

¹⁹⁹ Die emfatiese ὑμεῖς in vers 9 onderskei die gebed van die dissipels van die heidene s'n (France 1985:133; Morris 1992:143; Hagner 1993:147). Die meervoudsvorm van die voornaamwoord, asook van die bedes self, dui daarop dat die Onse Vader-gebed as 'n gemeenskapsgebed vir die dissipels as groep bedoel was (Gundry 1982:105; Carson 1984:169; France 1985:133; Morris 1992:144).

wat onderskeidelik oor God en die mens handel (Kennedy 1984:58-59; Luz 1989:369; Hagner 1993:146).

Die Onse Vader-gebed is 'n *wysheid diskoers* deurdat dit op die interaksie tussen die sosiale verhoudings tussen mense en hulle verhouding met God fokus (Robbins 2002:5-7). In terme van die gemeenskaplike sosiale en kulturele topieke van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld erken die Onse Vader-gebed God as gelowiges se *hemelse weldoener*²⁰⁰ wat aan hulle alles verleen waarsonder hulle nie kan leef nie (Malina & Rohrbaugh 1992:59; Neyrey 2001:369-373).²⁰¹ In "ruil" daarvoor betoon gelowiges aan Hom die nodige eer as hulle weldoener. Só begin die Onse Vader-gebed met 'n *invocatio*, wat die intieme nabyheid van God as Vader²⁰² (Πάτερ ἡμῶν) met sy transendente, almagtige natuur (ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) verbind (Van Tilborg 1986:120; Morris 1992:144; kontra Luz 1989:377).

²⁰⁰ Wederkerige verhoudings tussen persone van ongelyke sosiale status kan getipeer word as *weldoener-kliënt kontrakte* (Moxnes 1991:242; Elliot 1996:144). Die kontrakte is vrywillig geïnisieer deur die weldoener met 'n positiewe uitdaging van 'n ondergeskikte persoon se eer. Die gee van 'n geskenk, of die nooit vir ete, het geïmpliseer dat die ontvanger daarvan op soortgelyke wyse sal reageer (van Eck 1995a:170). Totdat 'n gepaste teenprestasie gelewer is, was die ontvanger in die skuld by die weldoener (Joubert 1998:154-155). In die Romeinse samelewing het weldoenerskap beslag gekry in die sisteem van *patronatus* en in die Griekse in die sisteem van openbare en private weldoenerskap (Joubert 1998:154-161). Indien die twee sisteme op 'n laer vlak van abstraksie met mekaar vergelyk word, blyk dit dat hulle nie dieselfde binne Griekse en Romeinse kontekste gefunksioneer het nie (Joubert 1998:158-159). Die spesifieke terminologie vir die Romeinse sisteem van *patronatus* en *clientela* was dan ook grootliks afwesig in die Ooste (Elliot 1996:151). In die Romeinse sisteem was daar 'n onoorbrugbare statusverskil tussen die *patronus* en kliënt. In die Griekse sisteem was dit egter wel moontlik om die statusverskil op te hef en was dit ook, anders as by die Romeinse stelsel, die ganse gemeenskap wat by die weldoener se optrede gebaat het en nie net enkele individue nie. Rondom die 3de-4de eeu het die twee sisteme egter inmekaar gevloei (Joubert 1998:159).

²⁰¹ Die interaksie tussen die weldoener en sy kliënt het neergekom op die gelyktydige uitruil van verskillende hulpbronne (Moxnes 1991:248; Elliot 1996:148). Só kon 'n weldoener skaars ekonomiese en politiese hulpbronne aan 'n kliënt verskaf, wat op sy beurt weer kon antwoord met lojaliteit en respek teenoor die weldoener (Elliot 1987b:42-43; Malina & Rohrbaugh 1992:75). Neyrey (2001:373) wys daarop dat gebed self nie iets is wat kliënte ruil vir God se aardse geskenke nie, maar eerder die dankbare erkenning van God se weldoenerskap is.

²⁰² In die Ou Testament kom die Vaderskap van God ter sprake as 'n analogie (vgl. Deut 32:6; Ps 103:13; Jes 63:13; Mal 2:10), maar nie as 'n direkte aanspreekvorm nie (Carson 1984:169). In Joodse gebede kom "vader" wel as aanspreekvorm voor (Hill 1972:136; Davies & Allison 1988:600-602; Luz 1989:375). Indien die Aramese ܐܒܝܐ aanleiding gegee het tot die Griekse Πάτερ in die *invocatio* (Jeremias 1971:197; Gundry 1982:105; Davies & Allison 1988:600; Luz 1989:375), sal die gebruik van dié aanspreekvorm vir God daarom eerder

Nadat die dissipels God as hul weldoener erken het in die *invocatio*, eer hulle God verder as hulle weldoener deur eers om sy Naam, koninkryk en wil te bid, voordat hulle hul eie behoeftes aan Hom bekend maak in drie petisies (Neyrey 1998:110). Die eerste drie petisies wat om God se Naam, koninkryk en wil gaan, is in die tweede persoon enkelvoud, terwyl die laaste drie petisies wat oor die dissipels se behoeftes na brood, vergifnis en bewaring gaan in die eerste persoon meervoud geformuleer is (Luz 1989:369). Die *homoioteleuton* van die eerste drie petisies (die herhaling van σου) bind hulle saam tot 'n hegte eenheid. Die laaste drie petisies word aan die eerste drie gekoppel deur die herhaling van ὡς in vers 10 en in vers 12. Die retoriese funksie van die twee vergelykings is om die redelikheid van die frases wat dit voorafgaan (ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου γενηθῇ τὸ θέλημά σου ἐν καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν) te verseker (Kennedy 1984:58-59).

In die Onse Vader-gebed is dit veral die vyfde petisie wat van belang is die verstaan van vergifnis in Matteus. Dié petisie word deur sowel 'n nie-tegniese bewys ('n aanhaling van die Heilige Reg) as 'n tegniese bewys ('n *enthymem*) gestaaf.

6.22.1 Matteus 6:12

Die vyfde petisie (καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν) handel oor die verhouding tussen die dissipels en diegene wat teenoor hulle as *skuldenaars* staan (Nielsen 1982:130). *Waar die Onse Vader-gebed in die sentrum van die bergrede staan, word die belangrikheid van vergifnis intratekstueel beklemtoon deurdat dit die middelste bede is van die tweede stel in die gebed.* Die verwysing na skuldenaars bring die vraag na vore of dit hier gaan oor die sonde óf die skuld van ander. Die Griekse selfstandige naamwoord ὀφείλημα het in sowel die LXX as die res van die Nuwe Testament meestal die letterlike betekenis van "skuld" (Carson 1984:172). Dit het ook met

kenmerkend van Jesus, as uniek, wees (Davies & Allison 1988:601-602; Luz 1989:375-376; Betz 1989:388). Die verwysing na God as Vader in die gebed roep ook 'n verskeidenheid van intertekstuele *verbale en geskrewe intertekste* na vore. Vir nie-Bybelse parallele wat handel oor die Vaderskap van God sien Hill (1972:136), Guelich (1982:286); Carson (1984:169); Hendrickx (1984:109-110); Davies & Allison (1988:602); Luz (1989:376-377) en Betz (1995:388).

die betekenis in handels- en juridiese kontekste gefunksioneer (Betz 1995:400, 402). Dit is daarom 'n vraag of hier na werklike finansiële skuld verwys word.

Alhoewel verskeie Nuwe-Testamentici (bv. Hendrickx 1984:98; Van Tilborg 1986:114; Overman 1996:98; Malina & Rohrbauch 1992:59) wel ὀφείλημα in vers 12 as 'n verwysing na sowel werklike skuld as na geestelike skuld neem, is dit om die volgende redes egter onwaarskynlik:

- Die Aramese woord (ܐܚܝܬܐ) wat moontlik onderliggend aan ὀφείλημα is, met die letterlike betekenis van "skuld", kan ook op sonde dui (Gundry 1982:108; Guelich 1982:293-294; Carson 1984:172; Davies & Allison 1988:611). Die rede hiervoor is dat sonde gesien is as "skuld" wat mense by God het omdat hulle nie sekere obligasies nagekom het nie (Morris 1992:148). Dit is daarom moontlik dat ὀφείλημα hier die metaforiese betekenis van "oortredings" of "sonde" het (Hill 1972:138; Morris 1992:147; Betz 1995:400).
- Verse 14 tot 15 wat die beginsel onderliggend aan vers 12 gee, maak dit duidelik dat hier na sonde verwys word deurdat ὀφείλημα in dié verse met παραπτώματα (letterlik "sonde") vervang word (Hagner 1993:150).
- Dit is vreemd om aan die twee voorkomste van ὀφείλημα in vers 12 twee verskillende betekenisse (die letterlike skuld van ander teen die dissipels en laasgenoemdes se sonde teen God) te gee. Dit blyk logieser te wees dat God gevra word dat Hy hulle oortredings sal vergewe soos hulle ander se oortredings vergewe, as wat Hy gevra word om hulle oortredings te vergewe soos wat hulle ander se finansiële skuld afskryf.
- Dit is verder opvallend dat wanneer Jesus na finansiële aangeleenthede wat direk aanleiding gegee het tot die finansiële skuld van gelowiges verwys, soos byvoorbeeld belastings, Hy dit nie onomwonde afwys nie (sien 11.3.6.4). Vergelyk in die verband Jesus se verwysing na sowel die tempelbelasting (17:24-27) as belasting in die algemeen (22:15-22).

In die vyfde petisie word die dissipels geleer om te bid dat God hulle oortredings moet vergewe soos wat (of eerder "omdat") hulle ander s'n reeds²⁰³ vergewe het (Stander 1987:241-242; Hagner 1993:150).²⁰⁴ Die voegwoord (καὶ) verbind die petisie aan die voorafgaande een om sodoende die twee mees wesenlike behoeftes van die dissipels te verwoord. Soos wat hulle nie sonder kos kan lewe nie, kan hulle ook nie sonder vergifnis lewe nie (Hendrickx 1984:120). In verse 14 en 15 word die beginsel onderliggend aan die vyfde petisie verder uitgespel.²⁰⁵ Saam is die vyfde petisie van die Onse Vader-gebed en die beginsel onderliggend daaraan van die mees problematiese tekste in die Nuwe Testament (vgl. Stein 1990:75) aangesien dit 'n direkte verband tussen gelowiges se vergewing van ander en die vergifnis wat hulle van God ontvang, veronderstel (Davies & Allison 1988:610-611; Hagner 1993:151; Hultgren 1996:284). Die algemene strekking van die vyfde petisie was egter nie

²⁰³ Jeremias (1971:201), Hill (1972:138) en Lambrecht (1985:132) neem die Aoristus as 'n vertaling van die Aramese *perfectum coincidentiae* wat dui op 'n handeling wat hier en nou plaasvind. Dit sou dus met "soos wat ons hiermee ons skuldenaars vergewe..." vertaal kon word (Hill 1972:138; Moule 1978:69). Dié spekulatiewe lesing kan egter nóg bewys nóg weerlê word (Davies & Allison 1988:612). Die aoristusvorm van die werkwoord ἀφίημι, wat daarop dui dat die daad van vergifnis reeds plaasgevind het (Hagner 1993:150), word deur onder andere Ν*, B, Z, f, pc, vgst, syr^{p.h}, GrNy^{pt} gesteun (Metzger 1971:16; Carson 1984:174; Davies & Allison 1988:611).

²⁰⁴ Die bede om vergifnis was 'n integrale deel van baie van die Ou-Testamentiese gebede. Gebede soos die van Dawid (Ps 51) en van Salomo (1 Kon 8:22-53; 2 Kron 6:14-42) is van deurslaggewende belang vir die verstaan van Goddelike vergifnis in die Ou Testament. Gebede om vergifnis in die Ou Testament kom in alle literatuursoorte (bv. Psalms, Profetiese literatuur, klaag- en dankliedere), tradisies (behalwe die Priestergeskrif) en by 'n uiteenlopende groepering van persone (konings, profete, pelgrims en vreemdelinge) namens hulleself as individue of vir die hele volk van Israel in die Ou Testament voor (O'Kennedy & Olivier 1996:503-505). Daar bestaan ook 'n verband tussen חלל-gebede en die kultus deurdat sommige gebede (bv. Eks 34:9; Ps 25, 103 en 130) 'n kultiese agtergrond veronderstel (O'Kennedy 1994:40-103). In die Ou-Testamentiese gebede is dit duidelik dat vergifnis 'n eienskap van die genadige God is wat die inisiatief neem vir die vergifnis van die mens. Die doel van gebede om vergifnis is daarom om God te herinner aan wie Hy is en wat hy reeds vir sy volk gedoen of belowe het in die verlede. Daar is geen pertinente voorwaardes (bv. om eers geregtigheid te beoefen of opregte berou en bekering) vir die vergifnis van sondes deur God nie (O'Kennedy & Olivier 1996:505). Goddelike vergifnis is van niks anders as God self afhanklik nie. In antwoord op die חלל-gebede word gehoorsaamheid van die bidder en konkrete optrede deur God (bv. die aanneming van sy volk as erfdeel (Eks 34:9) en die genesing van siekte (Ps 103:3)) verwag.

²⁰⁵ Betz (1995:415-416) wys daarop dat verse 14-15 nie bloot kommentaar lewer (so France 1985:137) op vers 12 nie (en daarom sekondêr daaraan is nie). Dit is eerder die beginsel waarvan vers 12 'n bepaalde toepassing is (vgl. die voegwoord γὰρ wat verse 14-15 aan vers 12 verbind).

heeltemal vreemd in die Joodse wêreld nie. Só verklaar Sir. 28:2 byvoorbeeld: "*Forgive thy neighbour the injury [done to thee] and, when thou prayest, thy sins will be forgiven.*"²⁰⁶

Die sleutel vir die uitleg van die vyfde petisie, as deel van die Onse Vader-gebed, is die korrekte verstaan van die hipotaktiese frase (ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν) in vers 12, asook die uitklaring van die verband tussen vers 12 en verse 14 tot 15. *Afsonderlik beskou* bied die hoofsin (12a) en hipotaktiese frase (12b) waaruit vers 12 bestaan weinig teologiese probleme. In vers 12a word om vergifnis gevra van God as genadige Vader vir die sondes waarvoor die dissipels self nie vergifnis kan bewerkstellig nie (Morris 1992:147-148).²⁰⁷ Net God kan die verhouding tussen Hom en mense herstel (Hendrickx 1984:120). Die dissipels se onvermoë in die verband laat hulle hulself tot God wend. In vers 12b word weer veronderstel dat dit wat hulle wel kan doen, naamlik om ander te vergewe, hulle wel sal doen (Betz 1995:403-404). Die *verbinding* van die twee dele in vers 12 verskaf egter bepaalde eksegetiese en teologiese probleme (Stein 1990:75; Hultgren 1996:285). Die voegwoord (ὡς) wat die twee dele aan mekaar bind, impliseer dat die petisie in die eerste deel *gekwalfiseer* word deur die voorwaardes gestel in die tweede deel daarvan (Guelich 1982:294). In watter sin dit deur die voorwaarde gekwalfiseer word, is egter onduidelik.

Daar is twee moontlikhede om die hipotaktiese frase wat die aard van dié kwalifikasie weergee, te verstaan.²⁰⁸ Dit kan óf as 'n ondergeskikte frase van *vergelyking* ("soos"), óf van *rede/oorsaak* ("omdat") geneem word (Stander 1987:241). Die vyfde petisie om vergifnis deur God word dus óf gekwalfiseer deur die *mate* waarin gelowiges ander vergewe

²⁰⁶ In Joodse gebede is petisies, soortgelyk aan die vyfde petisie, dikwels 'n sentrale element (Luz 1989:383-384). Vir Joodse en ander parallelle sien Hill (1972:138), Moule (1978:68-70), Hendrickx (1984:120-121) asook Davies en Allison (1988:610-611).

²⁰⁷ Dié vergifnis wat van God gevra word, blyk eskatologies te wees (Hagner 1993:150; Betz 1995:416; kontra Luz 1989:383). Tog is ook hier sprake van 'n teenwoordige dimensie (Kümmel 1974:44; Davies & Allison 1988:612; Hagner 1993:150; Betz 1995:416). Jesus het immers reeds tydens sy aardse lewe die vergifnis van sonde uitgespreek (vgl. 9:6).

²⁰⁸ Louw & Nida (1988b:267) gee tien betekenismoontlikhede vir ὡς, te wete: (a) "*like*", (b) "*that*", (c) "*how*", (d) "*when*", (e) "*while*", (f) "*because*", (g) "*in order to*", (h) "*with result that*", (i) "*approximately*", (j) "*how great*". Van die tien kies Blass, Debrunner en Funk (1961:236), Rienecker (1976:18) en Stander (1987:241) vir die betekenis wat met Louw & Nida (1988b:267) se betekenismoontlikheid (f) ooreenstem. Volgens Louw & Nida (1988a:782) funksioneer ὡς in die verband as "*a marker of cause or reason, implying the special nature of the circumstances - 'on the grounds that, because'.*"

("soos"),²⁰⁹ óf vanweë die *feit* of hulle dit beoefen al dan nie ("omdat"). Funk (1961:236), Rienecker (1976:18) en Stander (1987:241) kies op grammatikale gronde om die ondergeskikte frase (ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφῆκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν) as een van *rede* of *oorsaak* te neem. Die dissipels word dus geleer om te bid dat God hulle sondes sal vergewe *omdat* hulle diegene wat teen hulle gesondig het reeds vergewe het. Die petisie impliseer nie dat hulle in *dieselfde maat* (hoeveelheid) vergeef word as wat hulle ander vergewe nie (France 1985:137). Só sou niemand God se vergifnis kan ontvang nie (Morris 1992:147). Nie alleen is hulle vergifnis van ander gebrekkig nie, maar is hulle skuld teenoor God veel groter as die van ander teenoor hulle (Stein 1990:75).

6.22.2 Matteus 6:14-15

In 6:14-15 verskaf Matteus die begronding van 6:12 (Morris 1992:149; Betz 1995:415-416). Die verse is 'n aanhaling van die *Heilige Reg*²¹⁰ (Käsemann 1969:77; Guelich 1982:298; Betz 1984:63; 1995:415; Hagner 1993:152), geformuleer as 'n *antitetiese parallelismus membrorum* wat hier dien as 'n nie-tegniese bewys.

Dié twee verse beklemtoon die belangrikheid van die vyfde petisie in die Onse Vader-gebed aangesien dit die enigste petisie is waarop uitgebrei word (Hagner 1993:145, 152). Die herhaling van vers 12 eers in 'n positiewe, en dan in vers 14 in 'n negatiewe formulering vorm 'n *antitetiese parallelisme* (Davies & Allison 1988:615) en beklemtoon verder die deurslaggewende belang van vergifnis vir Matteus (Hill 1972:139-140; Carson 1984:175; Hagner 1993:152). Vergifnis was veral belangrik vir die dissipels se gebedslewe (Carson 1984:175; Hendrickx 1984:125). Jeremias (1971:192-193) gaan so ver as om die vergewing van ander se sondes die *conditio sine qua non* van gebed te maak. Dié verduideliking in verse

²⁰⁹ Dié bereidwilligheid om ander te vergewe is in die geval die enigste voorwaarde in die Onse Vader-gebed (Jeremias 1971:192). Só verstaan sal God eers, en in die mate dat mense dit wel reeds doen, hulle vergewe (Hultgren 1996:285-286). Dié voorwaardelike karakter van God se vergifnis kan maklik, maar nie noodwendig nie, lei tot 'n leer van werkgeregtigheid (vgl. Betz 1995:404).

²¹⁰ Alhoewel die aanhaling nie aan Käsemann (1969:77) se vyfledige kriteria vir 'n aanhaling van Heilige Reg voldoen nie, voldoen dit wel aan Aune (1983:167-168, 238-239) se enkele bepalende kriterium (die beginsel van retributiewe geregtigheid).

14 tot 15 dui verder nie alleen op die belangrikheid van vergifnis nie, maar ook op moontlike spanning in Matteus se kerk (Hagner 1993:152).

As 'n aanhaling van die Heilige Reg (Käsemann 1969:77; Guelich 1982:298; Betz 1984:63; Hagner 1993:152) veronderstel verse 14 en 15 die beginsel van *retributiewe geregtigheid* (Betz 1995:416). Volgens dié beginsel word die optrede van mense (vervat in die eerste deel van die stelling) direk in verband gebring met die van God (vervat in die tweede deel van die stelling) (Aune 1983:167-168, 238-239). *Die betrekking van God se optrede op die van mense is nie beperk tot 6:12 en 14-15 nie, maar kom ook in gedeeltes soos 7:1-5 en 12 voor, terwyl verskeie sleutelperikope in Matteus dit duidelik maak dat dit wat van God gevra word (bv. in die Onse Vader-gebed) en dit wat God genadiglik aan gelowiges skenk (bv. in die seënspreuke) ook teenswoordige, menslike handeling vereis.* Voorbeelde in Matteus van tweedelige uitsprake (met dieselfde werkwoord in beide dele) waarin die eerste deel op menslike aktiwiteit en die tweede op 'n eskatologiese daad van God dui, is onder andere 5:7; 10:32-33 en 23:12 (Davies & Allison 1988:611). Die inhoudelike strekking van 6:14-15 wat God se vergifnis aan daad van versoening en vergifnis koppel, verskil ook weinig van 5:23-24, die vyfde petisie van die Onse Vader-gebed, en die gelykenis van die onvergewensgesinde dienskneg (Guelich 1982:298; Davies & Allison 1988:615). Soms is die optrede van gelowiges 'n voorwaarde vir God se handeling (bv. 6:12, 14-15) en ander kere weer die gevolg daarvan (bv. 18:23-35) (Mohrlang 1984:52-53; Schrage 1988:145; Stein 1990:76-77). Alhoewel die *volgorde* tussen God en gelowiges se daad verskil, verander dit niks aan die *koppeling* van die twee nie. Die vergifnis van ander bly steeds 'n voorwaarde vir die ontvangs (6:12, 14-15), óf behoud (18:23-35), van God se vergifnis (Patte 1987:89, 109).

Die rede hiervoor is dat die eer van God as hemelse weldoener gekoppel is aan die optrede van sy kliënte (vgl. 5:16). Indien hulle nie soos hulle hemelse weldoener handel nie bring hulle sy naam in oneer. Die implikasie sou immers wees dat die handhawing van hulle eie eer, deur volgens die heersende norme nie te vergewe nie, belangriker is as God se eer aangesien Hy van sy oordeel afgesien het. God se eer as weldoener vereis dat sy kliënte sy optrede sal navolg ten opsigte van al sy kliënte (vgl. deSilva 1999:62).²¹¹ Daar moet in

²¹¹ Die omgekeerde is ook waar. Daar kan nie van 'n weldoener verwag word om op 'n bepaalde wyse te handel (deur bv. te vergewe) as sy kliënte ooglopend anders optree nie. Dit

gedagte gehou word dat weldoener-kliënt verhoudings, soos die tussen God en sy kinders, ten diepste 'n wederkerige verhouding tussen persone van ongelyke sosiale status is (vgl. Moxnes 1991:242; Elliot 1996:144). Die interaksie tussen hulle kom neer op die gelyktydige uitruil van verskillende hulpbronne (Moxnes 1991:248; Elliot 1996:148). Só gee God vergifnis aan sy kliënte (vgl. Neyrey 1998:43), wat op hulle beurt reageer met lojaliteit en respek teenoor Hom as weldoener (vgl. Elliott 1987b:42-43; Malina & Rohrbaugh 1992:75). Die wederkerige verhouding bestaan nie uit 'n wedersydse vergifnis van mekaar nie, aangesien God nie vergifnis benodig nie.

Saam met vers 12 vorm verse 14 en 15 volgens Kennedy (1984:59) 'n *enthymeem* waarvan die rasionaal eers positief en dan negatief gestel word.

Positief gestel (vers 14):

- (i) *Algemene reël*: Julle/ons hemelse Vader vergewe diegene wat mense hulle sondes vergewe (14).
- (ii) *Spesifieke geval*: Julle/ons vergewe diegene wat teen julle/ons sondig (14, 12).
- (iii) *Gevolgtrekking*: Julle/ons Vader sal julle/ons vergewe (14, 12)

Negatief gestel (vers 15):

- (i) *Algemene reël*: Julle/ons hemelse Vader vergewe nie diegene wat mense hulle sondes nie vergewe nie (negatief gestel) (15).
- (ii) *Spesifieke geval*: Julle/ons vergewe nie diegene wat teen julle/ons sondig nie.
- (iii) *Gevolgtrekking*: Julle/ons Vader sal julle/ons nie vergewe nie (15).

Matteus 6:12 impliseer nie dat gelowiges wat ander vergewe 'n juridiese of teologiese eis teen God het nie (Betz 1995:404). Hulle verhouding as weldoener (God) en kliënte (mense) is immers soos reeds duidelik gemaak, 'n wederkerige verhouding tussen persone van *ongelyke sosiale status* (vgl. Moxnes 1991:242; Elliot 1996:144). Dit sou om die rede 'n misverstand wees om 6:12, 14-15 te lees asof God gelowiges móét vergewe omdat hulle ander vergewe het

sou steeds impliseer dat die handhawing van die kliënte se eie eer belangriker as die handhawing van hulle weldoener s'n is.

(Guelich 1982:294). Moule (1978:72-75) beklemtoon tereg in die verband die verskil tussen die voorwaardelike karakter van gelowiges se vergifnis en die moontlike verdienstelike status daarvan. Om aan God se voorwaarde vir vergifnis te voldoen impliseer nie dat vergifnis daardeur *verdien* is nie. Vergifnis bly altyd 'n genadige toesegging van God as hemelse weldoener. Die intratekstuele konteks van 6:12-14 bevestig die genadige karakter van vergifnis. Dit is deel van 'n gebed waarin die dissipels in afhanklikheid en 'n gesindheid van vergewensgesindheid tot God as hemelse weldoener nader (Hendrickx 1984:121). Die vergewing van ander is dus nie 'n vervanging vir die noodsaak om God om vergifnis te vra nie. Die dissipels moet dit steeds as 'n gawe in gebed van God vra (Jeremias 1971:201) in plaas van om bloot op 'n meganiese beginsel (soos wat hulle ander vergewe, is hulleself outomaties vergewe) staat te maak.

In die sesde petisie (καὶ μὴ εἰσενέγῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπο τοῦ πονηροῦ) word God gevra om gelowiges van onderskeidelik versoekings en van die Bose te bewaar (Hill 1972:139; Morris 1992:148-149; Hagner 1993:151-152). Na die smeking om vergifnis in die vyfde bede word om beskerming van toekomstige sondes gebid (France 1985:136).

6.23 SAMEVATTING (6:9-15)

(i) In die vyfde petisie van die Onse Vader-gebed word God as hemelse weldoener gevra om die vergewing van sondes. Dit maak erns met die feit dat gelowiges sondig, en dat dit hulle verhouding met God aantast, met die resultaat dat net God hul skuld uit die weg kan ruim (Morris 1992:147).

(ii) In lyn met God se optrede, wat neerkom op die weerhouding van die satisfaksie wat Hom toekom, word van die dissipels as sy kliënte verwag om ook ander te vergewe. God se eer vereis dat sy kliënte sowel sy karaktereienskappe as sy gedrag sal oorneem (vgl. 5:48).

(iii) Die bede dui op die moontlikheid dat God om vergifnis gevra kan word en dat Hy dit sal verleen met inagneming van gelowiges se optrede. Daar is egter geen verwysing na die

optrede of dood van Jesus nie. Jesus se enigste rol is om as bemiddelaar van God die dissipels te leer hoe hulle hul hemelse weldoener direk kan nader.

(iv) Die skuld van ander waarna vers 12 verwys, is eerder hul oortredings teenoor gelowiges as spesifiek hulle finansiële skuld.

(v) Menslike vergifnis en Goddelike vergifnis is vir Matteus in wese onseibaar (Ladd 1974:115; Stein 1990:77). Wie om vergifnis vra moet bereid wees om ander te vergewe (Jeremias 1971:201; Gundry 1982:108-109).

(vi) Die belangrikheid van vergifnis vir Matteus word beklemtoon deur die voorkoms van die vyfde bede in die Onse Vader-gebed wat die hart van die bergrede uitmaak. In die hart van die bergrede word vergifnis, skuld en van hoe met die naaste omgegaan word met God se vergifnis in verband gebring. Skuld, wederkerigheid en vergifnis hoort dus tot die kern van die bergrede, en daarmee ook van die Matteusevangelie as geheel indien die belangrikheid van die bergrede daarin behoorlik verreken word.

6.24 MATTEUS 6:16-18

In dié perikoop word die religieuse aktiwiteit van vas deur Jesus aangespreek. Hy beklemtoon dat daar nie gevas moet word ten einde ander te beïndruk nie, maar eerder in die privaat, waar net God dit kan aanskou.²¹² *Volgens Jesus in 9:14-15 was dit egter nie vir die eerste dissipels nodig om te vas ten einde God se guns te ontvang nie, aangesien Hy as bemiddelaar van God se guns by hulle teenwoordig was. Om die rede vas die dissipels in Matteus nie ten einde vergifnis vir hulle sondes te bekom nie* (Neyrey 1998:121).

²¹² Verse 16 tot 17 is die enigste plek in die Nuwe Testament waar gelowiges geleer word om te vas (Hagner 1993:153).

6.25 OORVLOEDIGER GERECHTIGHEID IN DIE ALLEDAAGSE LEWE (6:19-7:12)

Die laaste stel riglyne oor 'n lewe van oorvloediger geregtigheid (6:19-7:12) bevat verskeie voorbeelde daarvan in die alledaagse lewe (Kennedy 1984:55; Combrink 1992a:16; Betz 1995:62). Die stel riglyne kan in **sewe eenhede** (6:19-21, 22-23, 24, 25-34, 7:1-6, 7-11 en 12) verdeel word waarin verskillende aspekte van die gelowige se lewe ter sprake kom. Die *argumentatio* word in 7:12 afgesluit.

In hierdie deel van die *argumentatio* sal slegs op 7:1-5, wat handel oor die veroordeling van ander, gefokus word. Die rede hiervoor is tweeledig: (i) Veroordeling staan in 'n sekere sin teenoor vergifnis in die bergrede. (ii) Die beginsel van retributiewe geregtigheid wat onderliggend is aan verskeie van die sleutelperikope oor versoening en vergifnis in die bergrede, is ook onderliggend aan die perikoop (Van Zijl 1991:193). Die perikoop korrespondeer grootliks met die vyfde petisie van die Onse Vader-gebed (6:12) (Guelich 1982:349; Hagner 1993:168). Dit toon ook 'n algemene ooreenkoms met 5:7, 9, 22, 24; 6:12, 14-15; 7:12 (vgl. Guelich 1982:349; Carson 1984:184; Hagner 1993:168; Betz 1995:491) en 18:23-35 (Gundry 1982:121; Hendrickx 1984:151; Luz 1989:416). Die voorstel van Bornkamm (1974:419-432) dat 7:1-5 *op 'n direkte wyse* kommentaar lewer op die vyfde petisie van die Onse Vader-gebed (soos wat 6:19-7:11 op die hele Onse Vader-gebed kommentaar lewer) word nie in die studie gevolg nie aangesien dit ietwat geforseerd is (met Lambrecht 1985:155-164; Luz 1989:390; kontra Guelich 1982:324-325).

6.26 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 7:1-5

Tese (*Spreekwoord*)

¹ Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθήτε.

Rede (*sinonieme parallelisme*)

² ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν.

Voorbeeld

³ τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῶ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς; ⁴ ἢ πῶς ἐρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου· ἄφες ἐκβάλλω τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, καὶ ἰδοὺ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σοῦ;

Slotvermaning

⁵ ὑποκριτά, ἐκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σοῦ τὴν δοκόν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου.

(Vgl. Betz 1995:56, 489)

Die eerste twee verse van die retoriese eenheid word deur die herhaling van "veroordeel" (κρίνω en vervoegings daarvan) en die opeenstapeling van verwysings na "meet" (μέτρον) en "maat" (μέτρον) saamgebind. Die daaropvolgende drie verse word deur die deurlopende verwysing na "broer" (ἀδελφός), "oog" (ὀφθαλμός), "balk" (δοκός), "uithaal" (ἐκβάλλω) en "splinter" (κάρφος) saamgevoeg tot 'n hegte eenheid. Die **begin**, **middel** en **einde** van die retoriese eenheid val onderskeidelik saam met verse 1 tot 2, 3 tot 4 en 5.

6.27 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 7:1-5

Die retoriese eenheid word ingelei deur 'n tese in die vorm van 'n spreekwoord (vgl. Guelich 1982:349; Betz 1995:489), wat gevolg word deur die teologiese gronde daarvoor geformuleer as 'n *sinonieme parallelisme* in vers 2 (Guelich 1982:349; Davies & Allison 1988:670). Die twee verse word deur Kennedy (1984:60-61) en Van Zijl (1991:193) as 'n *enthymem* geneem wat soos volg uiteengesit kan word:

- (i) *Algemene reël*: Mense word gemeet (geoordeel) met dieselfde maat waarmee hulle ander meet (oordeel) (verswyg).
- (ii) *Spesifieke geval*: Julle word gemeet (geoordeel) met dieselfde maat waarmee julle meet (oordeel) (vers 2).
- (iii) *Gevolgtrekking*: Julle moenie ander meet (oordeel) nie (vers 1).

Die tese van vers 1 word verder ondersteun deur 'n argument vir die onaanneemlikheid ("*implausibility*") daarvan om strydig daarmee op te tree deur die hiperboliese metafoor van

die balk in die oog van die een wat 'n splinter uit die oog van sy broer wil verwyder (vgl. *Rhet.* 2.23.21).

Die *argumentatiewe tekstuur* (sien 11.4.3) van die retoriese eenheid is die van 'n *wysheid diskoers* deurdat dit op die sosiale verhoudings tussen mense, en die invloed daarvan op hulle verhouding met God, fokus (Robbins 2002:5-7).

6.27.1 Matteus 7:1-2

Die werkwoord κρίνω het in verse 1 tot 2 eerder die betekenis van "veroordeel" as bloot "beoordeel" (France 1985:142; Patte 1987:96; Strecker 1988:143-144; Van Zijl 1991:194; kontra Luz 1989:415-416) en dui volgens Neyrey (1998:224) op die aggressiewe openbare uitdaging van 'n ander se eer.

Vers 2 maak dit duidelik dat hoe ander geoordeel word, bepalend sal wees vir hoe God se *eskatologiese oordeel* sal geskied (Guelich 1982:350; Patte 1987:95; Luz 1989:416; Hagner 1993:169). Die waarskuwing dat dié wat ander oordeel, ook geoordeel sal word, openbaar die identiese beginsel onderliggend aan 6:14-14 en 18:32-35, te wete *retributiewe geregtigheid*.²¹³ Soos wat God die wat vergewe sal vergewe, sal Hy die wat veroordeel ook veroordeel (Guelich 1982:350, 374; France 1985:142-143). Matteus 7:2b verskaf 'n tweede, parallelle basis vir die apodiktiese bevel in vers 1, te wete dat God mense op dieselfde manier sal meet as wat hulle ander meet (Guelich 1982:351, 374; Davies & Allison 1988:670; Betz 1995:490-491).

6.27.2 Matteus 7:3-4

Matteus 7:3-4 bevat twee *hiperboliese metafore*, geformuleer as retoriese vrae, wat as voorbeelde dien van die apodiktiese verbod van vers 1 (vgl. Guelich 1982:349, 351 en 375; Kennedy 1984:61; Davies & Allison 1988:670; Betz 1995:489). In die twee verse word op 'n

hiperboliese wyse geïllustreer dat voordat ander op 'n selfgeregtige wyse geoordeel word, daareers selfbeoordeling gedoen moet word (Carson 1984:184; Hagner 1993:169; Betz 1995:492).²¹⁴

6.27.3 Matteus 7:5

In 7:5 word die dissipels skerp aangespreek as "huigelaars" (ὑποκριτά). Om ander te oordeel asof hulle nie self sondaars is nie maak die dissipels tot huigelaars. Die vermaning roep die dissipels op om eers hulle eie tekortkominge reg te stel voordat hulle vir ander op hulle minder belangrike tekortkominge wys (Guelich 1982:351-353; Hagner 1993:169-170). Wie die genade en vergifnis van God beleef het, moet dit reflekteer in hulle omgang met ander. Om mekaar te veroordeel, is om nie met genade en vergifnis te handel nie (Van Zijl 1991:195). In 'n nederige bewussyn van hulle eie tekortkominge en die noodsaak van God se vergifnis moet hulle eerder ander in liefde reghelp (Guelich 1982:375-376).

6.28 SAMEVATTING (7:1-5)

(i) Matteus 7:1-5 is gerig op die handhawing van intergemeenskaplike verhoudings tussen medegelowiges (Luz 1989:417; Hagner 1993:170). Dit onderstreep die korrespondensie van gelowiges se aksies met hulle stand voor God (Guelich 1982:353; Davies & Allison 1988:674).

(ii) Die perikoop beklemtoon die belangrikheid om nie ander se eer uit te daag deur hulle te veroordeel nie, en is in wese die uitleef van 7:12 en 22:39-40 (Hagner 1993:168).

²¹³ 'n Soortgelyke beginsel kom ook onder andere in Sir. 18:20 voor en was daarom in die Judaïsme bekend.

²¹⁴ Κάρφος dui op enige klein, onbenullige deeltjie, byvoorbeeld 'n splinter of 'n saagsel, en word hier metafories gebruik as 'n verwysing na een of ander geringe tekortkoming (Carson 1984:184; Davies & Allison 1988:671; Morris 1992:166; Hagner 1993:169). Teenoor die "saagsel" (κάρφος) staan "balk" (δοκός) as 'n verwysing na ernstige morele defekte, in oordrewe kontras (Davies & Allison 1988:671; Van Zijl 1991:194; Hagner 1993:169). Vir Joodse parallele sien Guelich (1982:351) asook Davies en Allison (1988:670-672).

6.29 MATTEUS 7:6-12

Die gedeelte van die bergrede bestaan uit drie perikope (7:6; 7-11 en 12) wat oënskynlik los van mekaar staan (Hill 1972:147; Hagner 1993:173). Die eerste (7:6) bevat 'n spreekwoord (γνώμη) van Jesus wat dit beklemtoon dat die evangelie net verkondig moet word aan hulle wat gepas daarop sal reageer (Hagner 1993:171-172). Só gee God vergifnis aan die wat ander vergewe (6:12) en genade aan die wat ander begenadig (5:7) (Hill 1972:148). Die tweede (7:7-11) bestaan uit drie *sinonieme parallelismes* wat elkeen uit 'n oproep en 'n versekering van God as Vader se getrouheid bestaan (7:7-8), gevolg deur twee voorbeelde van menslike getrouheid (7:9-10) wat die basis verskaf vir Jesus se *a minore ad maius* argument in vers 11 dat as mense só getrou kan wees, hoeveel te meer nie God nie (Hill 1972:148; Nielsen 1982:148). Die laaste perikope (7:12) bestaan uit 'n uitspraak van Jesus wat dien as 'n samevatting van die hele *argumentatio* (Hagner 1993:176).

6.30 DIE *CONCLUSIO* (7:13-27)

Die *conclusio* van die bergrede beklemtoon die hoofpunte van die *argumentatio* deur dit te herhaal (soos in die vermaning oor hoor en doen in 7:21-23) en streef om die gehoor daarvan te beweeg tot aksie (vgl. die gelykenis van twee fundamente in 7:24-27) (Kennedy 1984:49). Dit waarsku hulle ook oor die implikasies daarvan om nie uitvoering aan die eise van die *argumentatio* te gee nie (7:13-20).

6.31 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 7:28-8:1

Matteus volg die bergrede op in 7:28-8:1 met 'n verwysing na die dramatiese effek daarvan (Hagner 1993:192). Die skare was volgens Matteus verstom oor die inhoud, maar in besonder oor die gesag, waarmee Jesus hulle geleer het (Hill 1972:154; Nielsen 1982:159; Mohrlang 1984:73; Hagner 1993:194). Die verwysing na die skare se erkenning van Jesus se gesag waarmee Hy geleer het, dien as 'n bewys van die eer wat Hy daardeur in hulle oë verwerf het. Veral teenoor die skrifgeleerdes (vers 29) het Jesus se eer aansienlik toegeneem (deSilva

1999:49), en toon die skare se reaksie dat Hy sy lering suksesvol van hulle s'n onderskei het (Vogel 1989:92).

Alhoewel 5:1 (Ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος, καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ) die indruk skep dat Jesus teen die berg uitgegaan het om van die skare af weg te kom, maak 7:28 tot 8:1 dit duidelik dat die skare wel deel van Jesus se gehoor was (Hill 1972:108-109; France 1985:107; Davies & Allison 1988:421-422; Hagner 1993:85). Terwyl die bergrede heel moontlik primêr aan die *binnekring* van die dissipels (in lyn met 4:18-22 was net Petrus, Andreas, Jakobus en Johannes op die stadium reeds geroep as dissipels) gerig was (Carter 1994:80-81), vorm *almal* wat Jesus wou volg, deel van die uitgebreide gehoor daarvan (Kennedy 1984:40; Hendrickx 1984:9; Luz 1989:214, 216; 1995:43; Van Bruggen 1990:82-83; kontra Albright & Mann 1971:45). Die bepalings van die bergrede is daarom nie alleen bedoel vir die dissipels, of die getrouste van Jesus se volgelinge nie, maar vir almal wat dit aanhoor (Kennedy 1984:41).

Matteus 7:28-8:1 vorm 'n *inclusio* met 4:25-5:1 (vgl. Kennedy 1984:40; Allison 1987:429; Mack 1990:83) en het retories ten doel om die leerstellige gedeelte af te sluit,²¹⁵ en 'n brug te vorm vir die hervatting van die narratief (Gundry 1982:136).

6.32 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 8:2 TOT 9:38

Matteus 8:2 tot 9:38 kan in **drie dele** verdeel word (8:2-22; 8:23-9:17 en 9:18-38) wat elkeen uit drie wonderverhale (**Deel 1:** 8:2-4, 5-13, 14-15; **Deel 2:** 8:23-27; 28-34, 9:1-8; **Deel 3:** 9:18-26, 27-31, 32-34) en óf 'n uitgebreide *chreia* (8:18-22; 9:9-17), óf 'n opsomming van Jesus se bediening (8:16-17 en 9:35-38) bestaan, wat die verskillende dele afsluit (Davies & Allison 1988:67). Die *intratekstuele plasing* van 9:1-8 en 9:9-13 aan die einde van die middelste groepering van wonders in 8:2 tot 9:34, beklemtoon die belangrikheid daarvan (Hagner 1993:230).

DIE WONDERDADE VAN JESUS (8:2-9:38)**Deel 1**

8:2-4 Genesing

8:5-13 Genesing

8:14-15 Genesing

8:16-22 *Opsomming van Jesus se bediening en 'n uitgebreide chreia***Deel 2**

8:23-27 Natuurwonder

8:28-34 Genesing

9:1-8 Genesing

9:9-17 *Die roeping van Matteus***Deel 3**

9:18-26 Genesing

9:27-31 Genesing

9:32-34 Genesing

9:35-38 *Opsomming van Jesus se bediening*

Die fokus van 8:2 tot 9:34 is deurgaans op die wonders wat Jesus verrig het vir persone wat óf randfigure in die Joodse samelewing, óf sonder status, eer en mag was (Davies & Allison 1991:1). *Vir dié gemarginaliseerdes breek God se vergifnis en herstel in die optrede van Jesus deur.* Die wonders demonstreer ook die krag van die koninkryk van God wat in Jesus deurbreek (Hill 1972:155; Harrington 1991:125). Storms, siekte, demone en uiteindelik sonde moet swig voor Jesus se mag (Harrington 1991:125). Die koppeling tussen siekte en sonde (vgl. Gnika 1986:326) het geïmpliseer dat die vergifnis van laasgenoemde ook die genesing van siekte sou meebring. *Dit is spesifiek die sesde wonderverhaal (9:1-8) wat belangrik is vir die verstaan van vergifnis en versoening in Matteus.*

6.33 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 9:1-8***Narratio***

¹ Καὶ ἐμβὰς εἰς πλοῖον διεπέρασεν καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν. ² καὶ ἰδοὺ προσέφερον αὐτῷ παραλυτικὸν ἐπὶ κλίνῃς βεβλημένον.

Chreia

καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν εἶπεν τῷ παραλυτικῷ· θάρσει, τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι.

Narratio

³ καὶ ἰδοὺ τινες τῶν γραμματέων εἶπαν ἐν ἑαυτοῖς· οὗτος βλασφημεῖ.

A fortiori argument van Jesus deur middel van 'n enthymeem

⁴καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν· ἵνατί ἐνθυμεῖσθε πονηρὰ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; ⁵ τί γάρ ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν· ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν· ἔγχειρε καὶ περιπάτει; ⁶ ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας - τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ· ἐγερθεὶς ἄρόν σου τὴν κλίνην καὶ ὑπάγε εἰς τὸν οἶκόν σου.

Narratio

⁷ καὶ ἐγερθεὶς ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.

Slot: Lofrede

⁸ ἰδόντες δὲ ὄχλοι ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις.

Matteus 9:1-8 funksioneer as 'n onafhanklike retoriese eenheid wat oor 'n duidelike **begin** (9:1-3), **middel** (9:4-6) en **einde** (9:7-8) beskik. Die geografiese verandering in vers 1 en vers 9, asook die toetrede van nuwe subjekte (die verlamde man en later die Fariseërs) onderskei die perikoop van die voorafgaande. Die belangrikste struktuurmerkers in die begin en middel van die perikoop is "die verlamde" (παραλυτικον en verbuigings) in verse 2 en 6, asook "die vergifnis van sy sonde" (ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι en variante) in verse 2, 5 en 6. Die middel en einde word weer deur die herhaling van "gesag" (ἐξουσίαν) in verse 6 en 8 en "om op te staan" (ἔγχειρε en variante) aan mekaar gebind en word daarom in 6.34.2 saam hanteer. Die verwysing na die vergifnis van sonde gaan so oor in verwysings na die gesag van Jesus en mense (wat die vergifnis van sonde impliseer). Die klem van die perikoop is daarom duidelik op die gesag van Jesus om sondes te kan vergewe (Morris 1992:213).

6.34 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 9:1-8

In die retoriese eenheid reageer Jesus met 'n uitspraak, verwoord as 'n *chreia* in vers 2b (vgl. Berger 1984:85; Sanders & Davies 1989:151-152), op die nood van 'n verlamde man wat na Hom gebring is soos weergegee in die *narratio* van verse 1 tot 2a. In die daaropvolgende

narratio (vers 3) word die negatiewe reaksie van die skrifgeleerdes op Jesus se *chreia* vertel. Jesus antwoord op hulle beskuldiging van Hom deur 'n *a fortiori argument* wat deur 'n *enthymeeem* gestaaf word (vers 6). Die onderliggende logika is dat as die oënskynlik moeiliker saak moontlik is (die genesing), die makliker een (vergifnis) ook moontlik is (*Rhet.* 2.19.3). Hierop gee Matteus enersyds die genesing van die verlamde man (vers 7) en die skare se reaksie (vers 8) weer. Beide bevestig dat Jesus sy eer suksesvol verdedig het. Jesus besleg dus nie die argument op 'n juridiese wyse deur daarop te wys dat Hy tegnies nie volgens die wet gelaster het nie (Hy het nie God se naam gebruik nie), of op 'n deliberatiewe wyse deur daarop te wys dat sy optrede voordelig vir die verlamde man was nie. Hy handhaaf eerder sy eer deur te doen waarop Hy aanspraak gemaak het.

Die perikoop is 'n *wonder diskoers* (vgl. 11.4.3) deurdat die fokus daarvan enersyds op die nood van 'n persoon is en andersyds op Jesus se gesag om dit te kan hanteer. Jesus word dus nie alleen as barmhartig uitgebeeld nie, maar ook as die bemiddelaar van God wat oor die gesag beskik om te kan genees (vgl. Robbins 2002:10-11). Die onwaarskynlikheid van iets soos 'n genesingswonder (vgl. *Rhet.* 2.23.22) dien as 'n bewys dat God dit bewerkstellig het (vgl. Kennedy 1991:201). Die beginsel onderliggend aan die tipe diskoers is naamlik dat terwyl mense nie alles kan doen nie, alles wel vir God moontlik is (Robbins 2002:10). As iets daarom wel gebeur wat vir mense onmoontlik is, moet dit logieserwys deur God verrig gewees het.

6.34.1 Matteus 9:1-2

Die *chreia* in vers 1 volg op die *narratio* wat vertel van 'n verlamde man wat na Jesus gebring is. Jesus se spontane reaksie op die geloof van die man, en sy bringers, is om sy sondes te vergewe (Hill 1972:170; Carson 1984:221; Hagner 1993:231-232) en nie soos wat verwag sou word, om die man te genees nie (Morris 1992:215; Hagner 1993:232). In die verlening van vergifnis vra Jesus nie bekering, wetsonderhouding of offers nie. Hy reageer bloot op die geloof van die wat die verlamde gebring het, en waarskynlik ook die van die verlamde self (Nielsen 1982:178; Bruner 1987:330), en verklaar die verlamde se sondes as vergewe (Bruner 1987:330). Dié *narratio* skets Jesus as 'n weldoener wat deur mense opgesoek word vir sy guns (genesing) (deSilva 1999:183). Jesus is dus in die Matteusevangelie sowel 'n

bemiddelaar wat sy kliënte toegang gee tot die finale weldoener (sy Vader), as 'n weldoener in eie reg (Moxnes 1991:248-249; Elliott 1996:145-146; Hanson & Oakman 1998:80; deSilva 1999:41; Ascough 2001:105).

Siekte is in die Nuwe-Testamentiese wêreld verstaan as die verlies van 'n gevoel van waarde en die onvermoë om sekere verhoudings in stand te hou (kontra die Westerse verstaan van siekte as die onvermoë om te kan funksioneer). Om siek te wees was om buite die sosiale netwerk te wees. Siekte was daarom sowel 'n sosiale as 'n suiwer mediese verskynsel (Malina & Rohrbaugh 1992:70).²¹⁶ Dit is dikwels beskou as die straf op, of bewys van, sonde (Gundry 1982:163; France 1985:165). Om die rede genees én vergewe Jesus die verlamde man wat vervolgens na sy huis²¹⁷ kan terugkeer in vers 7 (ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ). *Vergifnis lei dus ook tot die sosiale herstel van die verlamde in sy huishouding.*

Die genesing dien hier as bewys dat vergifnis plaasgevind het. *Die implikasie hiervan is dat Jesus se ander genesings moontlik ook vergifnis verleen het* (Goppelt 1981:132; Gerhardsson 1979:76), *en dat die dissipels se opdrag om mense te gaan genees ook hul vergifnis sou impliseer* (vgl. 10:1) (Luomanen 1998:221). Die logika van een van Aristoteles se algemene topiek het naamlik bepaal dat as iets gebeur, daaruit afgelei kan word dat wat gewoonlik daaraan voorafgegaan het, ook gebeur het al word dit nie vermeld nie (*Rhet.* 2.19.17). Indien vergifnis dus genesing gewoonlik voorafgaan, beteken 'n daad van genesing dat vergifnis ook verleen is. Vir Matteus is siekte die simptoom van 'n veel dieperliggende probleem, te wete sonde (Hagner 1993:232).²¹⁸ Die genesing van die verlamde man, asook ander genesings deur Jesus, is daarom rigtingwysers na Jesus se primêre sending om sonde deur sy kruisdood te

²¹⁶ Antropoloë tref in Engels die onderskeid tussen "*disease*" wat 'n biomediese toestand is, en "*illness*" wat dui op 'n verlies van sosiale kohesie en betekenis (Malina & Rohrbaugh 1992:71).

²¹⁷ Crosby (1988:38) wys daarop dat οἶκος nie altyd op 'n gebou dui nie, maar soms soos in 9:6 eerder op die huishouding wat daarin woon. Louw en Nida (1988a:113) gee dan ook vir οἶκος^b (10.8) die moontlike betekenis van "*the family consisting of those related by blood and marriage, as well as slaves and servants, living in the same house or homestead - 'family, household.'*"

²¹⁸ Vir die Ou-Testamentiese verwagting van die genesing van siekte en die vergifnis van sondes sien Ps 103:3 (asook Ps 25:18; 32:1-2; 41:5 en 79:9) (Hagner 1993:232). Jesus genees en vergewe aangesien daar in die koninkryk van die hemele wat in Hom deurbreek geen plek vir sonde of siekte is nie (Nielsen 1982:180).

oorwin (vgl. 1:21; 20:28 en 26:28).²¹⁹ Die genesing en vryspraak van die verlamde man sluit ook aan by die etimologiese verklaring van Jesus se naam in 1:21 waarin dit duidelik gemaak is dat Jesus self verlossing vir sy volk sal bewerkstellig. Hy verkondig dit nie alleen nie, maar verleen dit direk.

6.34.2 Matteus 9:3-8

Die reaksie van die skrifgeleerdes op Jesus se aanspraak om vergifnis aan die verlamde man te kan verleen is om sy eer uit te daag deur Hom van Godslastering te beskuldig (vgl. Neyrey 1998:137).²²⁰ Die presiese sin waarin Jesus gelaster het word nie vermeld nie, maar waarskynlik was dit dat Hy in hulle oë vir Hom die reg toegeëien het om dit te doen wat slegs God kan en mag doen (Hill 1972:171; Gnilka 1986:326; Morris 1992:215-216; Hagner 1993:233). Dié beskuldiging van die religieuse leiers is ironies deurdat hulle deur hul beskuldiging van Jesus van Godslastering in werklikheid besig was om Hom, die Seun van God te belaster (Combrink 1991:3, 16; Howell 1990:242-243).

In die Ou Testament is vergifnis die prerogatief van God alleen (vgl. Eks 43:6; Jona 2:9; Ps 3:8 en 130:8; Jes 43:25; 44:22) (Goppelt 1981:132; Carson 1984:222). In die Vroegjodedom is die finale oorwinning oor sonde egter wel soms verbind aan die optrede van engele of menslike leiers (Davies & Allison 1988:210). Voorbeelde is die priesterlike Messias (Test. Lev. 18:9), Melgisedek (11Qmelg 2:6-8) en die aartsengel Michael (1 Hen 10:20-22) (vgl. Nielsen 1982:36-37; Davies & Allison 1988:210). Vergifnis is egter steeds as God se prerogatief gesien (*Vit. Mos.* 2:206).

Indien die passiewe vorm van ἀφίημι as 'n *passivum divinum* geneem word, beteken dit dat Jesus nie die man se sondes vergewe nie, maar bloot God se vergifnis aan hom bekendmaak

²¹⁹ Die koppeling tussen die draer van die volk se sonde en die een wat siekte genees is ook implisiet teenwoordig in Jes 53:4 wat in 8:17 aangehaal is. In Ps 103:3 word die koppeling eksplisiet gemaak (Hagner 1993:232).

²²⁰ Die beskuldiging van Godslastering is hier ietwat vreemd aangesien dit gewoonlik in die Vroegjodedom veronderstel het dat die Naam van God gebruik moes gewees het (vgl. Lev 24:15-16; Num 15:30) (Harrington 1991:121; Morris 1992:215). In 26:65 word die aanklag van Godslastering teen Jesus herhaal.

(Sanders 1985:273). Indien dit die geval was, was die vraag en beskuldiging van die Fariseërs dat Hy God se rol oorneem 'n misverstand. Om namens God te praat was nie Godslastering nie. Die verklaring in vers 6 dat die Seun van die mens wel oor die gesag beskik om sondes te vergewe, maak dié lesing van vers 2 egter onwaarskynlik (Davies & Allison 1991:89, 91). In vers 2 verklaar Jesus daarom nie bloot dat God reeds sy sondes vergewe het (soos priesters in die tempel) of toekomstig sal vergewe nie (Morris 1992:215), maar wel dat *Hy dit op daardie oomblik vergewe het* (Hagner 1993:232). Jesus tree so nie alleen as 'n kanaal vir God se vergifnis op nie, maar ook as die bron daarvan (Davies & Allison 1991:91).

Jesus reageer op die uitdaging van sy eer met 'n *a fortiori* argument (wat is makliker?) in vers 5, wat Hy vanuit die oogpunt van sy teenstanders stel (om te genees is nie noodwendig volgens Jesus moeiliker as om sondes te vergewe nie - Hill 1972:171).²²¹ Die doel daarvan is om die debatspunt vas te stel (Perelman & Olbrechts-Tyteca 1969:109) deur weg te beweeg van die vraag of Jesus sondes kan vergewe (wat moeilik sou wees om te bewys aangesien dit nie sigbaar is nie), na die vraag of Hy kan genees (wat wel sigbaar is, en daarom bewysbaar). Die korrelasie tussen sonde en siekte (Gnilka 1986:326), waarmee sy opponente werk, maak die skuif 'n legitieme een. As Jesus die man kan genees, wen Hy daarmee die argument en handhaaf Hy sy eer. Die wonder dien as die *algemene reël* in die *enthymee* waarmee Jesus antwoord (verse 6b-7), wat sillogisties soos volg gestel kan word (Vogel 1989:119; Vinson 1991:119, 134):

- (i) *Algemene reël* (deur die gehoor verskaf): Wonders bewys die egtheid van iemand se aanspraak.
- (ii) *Spesifieke reël*: Jesus het 'n wonder verrig (vers 6).
- (iii) *Gevolgtrekking*: Daarom het Jesus sy aanspraak dat Hy sondes kan vergewe bewys (vers 8).

²²¹ Dis wel makliker om te sê "jou sondes is vergewe" as "staan op en loop" aangesien die effektiwiteit daarvan nie empiries bewysbaar is nie (Harrington 1991:121-122). Dit is egter moeiliker om dit daadwerklik te bewerkstellig (Morris 1992:216).

Die doel van die genesing van die verlamde man is dat almal die gesag van Jesus as die Seun van die mens²²² om sondes te kan vergewe (ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας) sal erken (Hill 1972:171; Hagner 1993:233). Tot op hierdie stadium in Matteus het Jesus net oor vergifnis gepraat (Van der Loos 1965:446). Wat volg is die eerste daadwerklike vergifnis van iemand in Matteus. Antwi (1991:23) wys daarop dat dit juis die unieke gesag is waarmee Jesus sondes konkreet vergeef het wat tot die konflik met die Jode gelei het. *Jesus neem daardeur die plek in van die tempel en die priesters in die verlening van vergifnis* (Davies & Allison 1991:93) deurdat die guns van God in Matteus direk deur Hom aan mense betoon is (deSilva 1999:43).

Die gesag van Jesus is 'n uiters belangrike motief in die Evangelie volgens Matteus (vgl. 10:1; 21:23-27; 28:18) (Hagner 1993:233). In die voorafgaande diskoers het Jesus die skare verbaas met die gesag waarmee Hy geleer het (vgl. 7:29). Die aanduiding "op die aarde" (ἐπὶ τῆς γῆς) impliseer dat Jesus in die hede, vóór die koms van die eskaton, die gesag gehad het om sondes te kan vergewe (Hagner 1993:233-234). Vergifnis is daarom ook nie alleen 'n eskatologiese handeling van God nie, maar 'n teenswoordige deur Jesus.

Die optrede van Jesus gaan verder as wat van die komende Messias verwag is (France 1985:166; Antwi 1991:23; Davies & Allison 1991:90). Die Jode het wel vergifnis in die Messiaanse eeu verwag, maar nie dat die Messias self sonde sou vergewe nie (11Qmelg 4-9). Die vergifnis van sondes is in die Vroegjodedom eerder gesien as deel van God se eskatologiese seën (vgl. Jes 33:24; Jer 31:34; Miga 7:18-19). Gevolglik is die verbasing en aggressie waarmee die skare en die Joodse leiers onderskeidelik opgetree het nie vreemd nie. Die skare reageer op die genesing van die verlamde egter nie net met verbasing en vrees nie (Hagner 1993:234), maar ook deur God te loof omdat Hy *aan mense* die gesag gegee het om sondes te kan vergewe. Die frase τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις (9:8b) is uniek aan Matteus (Hagner 1993:234) en bewerkstellig 'n subtiele verskuiwing van Jesus na

²²² Die titel *Seun van die mens* word deurgaans in Matteus, anders as die geval met die ander titels van Jesus, net deur Jesus gebruik om Homself mee te beskryf (France 1989:289). Die betekenis van die titel is uiters moeilik om vas te stel. Waarskynlik is dit 'n *intertekstuele* verwysing na Daniël 7:13-14 (Gundry 1982:164) wat deur Jesus gebruik word om die betekenis van sy lewe en lyding mee te omskryf (France 1989:290; Hagner 1993:293). Na sy vernedering en dood sal Jesus van sy Vader heerlikheid en eer ontvang en sal Hy as die verhoogde oor Israel oordeel (France 1989:292). Sien ook Hill (1972:162-164).

die kerk, deurdat die gesag waarvoor die skare God loof dié is wat Hy aan *mense* (let op die meervoudsvorm van τοῖς ἀνθρώποις), en nie net Jesus nie, gegee het (France 1985:166; Davies & Allison 1991:96; Harrington 1991:122, 124-125; Gerhardsson 1979:76). Die perikoop word afgesluit met 'n lofrede wat die funksie het om die retoriese gehoor oor te haal om te erken dat Jesus die stryd om eer ongetwyfeld gewen het (vgl. Mack 1990:48; Neyrey 1998:137).

6.34.3 Die gesag van die kerk om sondes te vergewe

In watter sin God aan mense die gesag gegee het om sondes te kan vergewe, is 'n komplekse teologiese vraagstuk. Carson (1984:223) beskou dit byvoorbeeld as onwaarskynlik dat dié gesag aan die kerk gegee is. Indien die titel Seun van die mens na Jesus as die eskatologiese regter verwys, is dit vir hom ondenkbaar dat dié gesag met die kerk gedeel word. Die fokus van die perikoop is volgens hom daarom eerder Christologies (deurdat dit aansluit by 1:21 en 23) en nie ekklesiologies nie. Morris (1992:218) sluit hierby aan deur daarop te wys dat daar geen voorbeelde in die Nuwe Testament is van die verklaring van die vergifnis van sonde deur een Christen aan 'n ander nie.

Tog blyk dit wel geregverdig te wees om die gesag van die kerk om sondes te kan vergeef hier te veronderstel (vgl. Vogel 1989:170-171).

- Eerstens moet daar in gedagte gehou word dat die gesag waarna in vers 8 verwys word, die gesag is om sondes te kan vergewe *én om siekes te kan genees* (Hagner 1993:234). Die een veronderstel die ander in die perikoop. Soos in die geval van Jesus bevestig die gesag wat Jesus aan die dissipels verleen het om siekes te kan genees en demone te kan uitdryf (10:1), daarom ook hulle gesag om sondes te kan vergewe (vgl. Gundry 1982:165; Luomanen 1998:221).

● Tweedens is dit belangrik om daarop te let dat die titel Seun van die mens, wat Jesus op Homself van toepassing maak in vers 6, 'n titel van Jesus is wat dikwels die ooreenkomste tussen Jesus en sy dissipels beklemtoon (Pamment 1983:117-118).²²³

Dit is egter duidelik dat Jesus sy gesag om sondes te kan vergewe, siekes te kan genees en demone te kan uitdryf nie aan alle mense in die algemeen gee nie, *maar spesifiek aan sy volgelinge* (sien ook 10:1, 7-8; 16:19; 18:18). Volgens Gundry (1982:165) stem die verwysing na "die mense" (τοῖς ἀνθρώποις) ooreen met Matteus se verwysing na die dissipels in 8:27 (οἱ δὲ ἄνθρωποι) en verwys dit daarom nie na mense in die algemeen nie. As die Seun van die mens verteenwoordig Jesus die regverdige, wat beeldraer van God is, en wat leef volgens die eise van die wet. Wie Hom volg moet sy voorbeeld navolg deur God se genade en vergifnis te verkondig ondanks persoonlike lyding (Pamment 1983:126). Daar kan dus verwag word dat die gebruik van die titel Seun van die mens in die perikope eerder die *ooreenstemming* tussen Jesus en die dissipels se gesag ten opsigte van die vergifnis van sondes sal beklemtoon, as wat dit 'n onderskeid tussen hulle sal maak. Daar moet egter 'n onderskeid gemaak word tussen die gesag van die dissipels om sonde te kan vergewe en Jesus wat die vergifnis van sonde en versoening met God bewerkstellig het (vgl. 1:21, 23; 20:28 en 26:28). Daar is ook 'n verskil tussen Jesus aan wie alle mag gegee is in die hemel en die aarde (28:18) en die kerk wie se gesag op aarde (vgl. 16:19 en 28:18) gekoppel is aan die gesag van hulle hemelse Vader.²²⁴

²²³ Pamment (1983:118-129) wys op talle ooreenkomste tussen Jesus en die dissipels in die perikope waar daar na Hom verwys word as die Seun van die mens. Net soos die Seun van die mens tuisteloos is, moet sy volgelinge ook bereid wees om tuisteloos te wees (8:20). Soos die geval met die Seun van die mens moet die dissipels verwag om vervolgt te word (10:16-25) en selfs bereid wees om hulle lewens af te lê (16:21-28). Omdat die Seun van die mens Heer oor die sabbat is kan sy dissipels op die sabbat graan pluk en eet (12:1-8). Die verheerlikte Seun van die mens sal elkeen wat Hom gevolg het beloon vir wat hy of sy gedoen het (16:27). Die dissipels sal saam met die Seun van die mens oor die twaalf stamme van Israel oordeel (19:28). In dieselfde sin is daar 'n ooreenkoms tussen die Seun van die mens wat op aarde kan genees en sondes vergewe en sy volgelinge aan wie dieselfde gesag gegee is (9:6-8; 10:1).

²²⁴ Luz (1990:38) wys daarop dat in 28:18 Jesus na sy opstanding aanspraak maak op alle mag op hemel en aarde wat aan Hom gegee is. Die verwysing na ἐπὶ τῆς γῆς word in 18:18 en 16:19 in verband met die gesag van die kerk gebring (Luz 1990:38).

6.35 SAMEVATTING (9:1-8)

(i) Matteus 9:1-8 is die enigste voorbeeld in Matteus waar Jesus 'n *spesifieke individu* se sondes vergewe het (Morris 1992:215). Jesus verklaar nie net dat God sy sondes sal vergewe nie, maar vergewe dit self. *Jesus het dus reeds tydens sy aardse optrede sondes vergewe.*

(ii) Wanneer 9:8b met Mark 2:12 vergelyk word, is dit opvallend dat Matteus die verwysing na die gesag wat aan mense gegee is om sondes te kan vergewe (τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις) bygevoeg het (vgl. Hagner 1993:234). In 9:1-8 is dit daarom nie net Jesus se gesag om sondes te vergewe wat ter sprake is nie, maar ook dié van die kerk wat hulle gesag om sondes te kan vergewe direk teruggevoer het na Jesus self (Hill 1972:172; Gerhardsson 1979:76). Die teks het moontlik in Matteus 'n apologetiese doel deurdat dit die kerk beskerm het teen die kritiek van buitelanders wanneer dit sondes vergewe het.

(iii) *In die perikoop word die motief van die vergifnis van sonde vir die eerste keer in Matteus in verband met genesing gebring* (Hagner 1993:230). Die fokus daarvan is primêr op die vergifnis van sondes, met die genesing van die verlamde man sekondêr as bewys daarvoor (Hagner 1993:230). Die genesing van die verlamde man dui verder daarop dat Jesus se vergifnis van sondes sondaars en gemarginaliseerdes na liggaam en gees genees het. Na alle waarskynlikheid impliseer die ander genesings deur Jesus in Matteus ook vergifnis.

(iv) In Matteus is Jesus meer as die blote kanaal waardeur vergifnis na mense vloei. *Hy is ook die bewerker daarvan. In die verlening van vergifnis en die versoening van mense met God, neem Hy die plek van die tempel as bemiddelaar daarvan in.* Vers 1 maak dit duidelik dat mense hulle siekes eerder geneem het na Jesus waar Hy gewoon het as na die tempel.

(v) Die genesings en wonderdade van Jesus in 8:2 tot 9:34 openbaar dat die koms van God se koninkryk deur Jesus *die omvattende herstel van mense en die natuur* teweegbring. Siekes sal genees en sondaars vergeef word, en die natuur sal weer in harmonie met die mens verkeer.

(vi) Waar 6:12, 14-15 die vergifnis wat God vereis uitlig, beklemtoon 9:1-8 vergifnis as 'n geskenk aan individue en aan die kerk om aan ander te betoon. *Vergifnis is dus nie net iets*

wat God van gelowiges eis nie, maar ook 'n genadegawe wat hulle op 'n gesagvolle wyse aan ander kan verleen.

(vii) Die vergifnis wat Jesus verleen het, het sondaars in hul huishoudings (οἶκος) herstel. Vergifnis lei dus ook tot sosiale herstel.

6.36 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 9:9-13

Biografiese chreia

⁹ Καὶ παράγων ὁ Ἰησοῦς ἐκεῖθεν εἶδεν ἄνθρωπον καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, Μαθθαῖον λεγόμενον, καὶ λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι. καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ.

Uitgebreide chreia

¹⁰ καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ καὶ ἰδοὺ πολλοὶ τελώναι καὶ ἁμαρτωλοὶ ἐλθόντες συνανέκειντο τῷ Ἰησοῦ καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ. ¹¹ καὶ ἰδόντες οἱ Φαρισαῖοι ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· διὰ τί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει ὁ διδάσκαλος ὑμῶν;

Aanhaling van antieke gesag

¹² ὁ δὲ ἀκούσας εἶπεν· οὐ χρεῖαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἱατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες.

Aanhaling van die Ou Testament

¹³ πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστίν· *ἐλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν*· οὐ γὰρ ἤλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς.

Die perikoop word van die voorafgaande afgegrens deur die geografiese verandering in vers 9 (vgl. Hagner 1993:237) en van die daaropvolgende (9:14-17) deur die verandering van subjekte (vān Jesus, sy dissipels, die Fariseërs, sondaars en tollenaars nā Jesus en die dissipels van Johannes) en motief (van die omgaan met sondaars na 'n vraag oor vas). Die belangrikste struktuurmerkers wat in die perikoop voorkom, is die verwysing na "sondaars" (ἁμαρτωλοὶ) en "tollenaars" (τῶν τελωνῶν). Die **begin** (vers 9) en **middel** (verse 10 en 11) van die perikoop word deur die herhaling van "tollenaars" of "tolstasie" (τῶν τελωνῶν en variante) aan mekaar gekoppel, terwyl die **middel** en **slot** (verse 12 en 13) weer deur die verwysings na "sondaars" (ἁμαρτωλοὶ) aan mekaar gebind word. Die verduideliking van Jesus se sending om sondaars te roep in vers 13 sluit ook direk aan by die roeping van Matteus in vers 9 om so die eenheid van die perikoop te bevestig (Patte 1987:127).

6.37 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 9:9-13

Die perikoop bestaan uit **twee dele** (9:9 en 10-13) wat elkeen 'n *chreia* bevat. In die eerste biografiese *chreia* (vers 9) word die roeping van Matteus as dissipel weergegee (vgl. Berger 1984:85; Sanders & Davies 1989:152). Die tweede, uitgebreide *chreia* (verse 10 en 11), bestaan uit 'n *narratio* van Jesus en sy dissipels se tafelgemeenskap met sondaars en tollenaars wat aanleiding gegee het tot die vraag van die Fariseërs aan die dissipels van Jesus.

In reaksie op dié vraag, wat 'n direkte uitdaging van sy eer was, antwoord Jesus met 'n stelling (Berger 1984:80, 82; Buchanan 1984:130; Butts 1987:134; Dean-Otting & Robbins 1994:97) wat as 'n *deduktiewe sillogistiese argument* weergegee kan word (Dean-Otting & Robbins 1994:99), te wete:

- (i) *Algemene reël*: God wil hê dat mense dade van genade betoon en nie offers gee nie.²²⁵
- (ii) *Spesifieke geval (nie gestel)*: Jesus kom om God se wil te doen.
- (iii) *Gevolgtrekking en nuwe Algemene reël (nie gestel)*: Daarom verrig Jesus dade van genade.
- (iv) *Spesifieke geval (nie gestel)*: Om sondaars te roep is 'n daad van genade.
- (v) *Gevolgtrekking*: Daarom roep Jesus sondaars en nie regverdiges nie.

Die uitgebreide *chreia* bevat verder sowel 'n *spreekwoord* (γνώμη) in vers 12 (wat 'n aanhaling is van 'n antieke gesag deurdat dit teruggevoer kan word na Diogenes in die 4de eeu v.C.), as 'n aanhaling van die Ou Testament (vers 13), wat saam die *conclusio* daarvan vorm (Dean-Otting & Robbins 1994:98). Deur die twee aanhalings, wat as nie-tegniese bewyse dien vir Jesus se argument, troef Jesus die Fariseërs in hulle uitdaging van sy gesag. Die

²²⁵ Die *algemene reël* van die sillogisme (Dean-Otting & Robbins 1994:99) word verskaf deur 'n *opsommende intertekstuele aanhaling* van Hos 6:6. Vogel (1989:121) neem die sillogisme eerder as 'n *enthymeem* wat hy soos volg uiteensit: Die Skrif is gesagvol (*Algemene reël* wat deur die gehoor verskaf word); Hosea 6:6 eis dade van barmhartigheid bo die gee van offers (*Spesifieke reël*) en daarom verrig Jesus eerder dade van barmhartigheid as wat Hy offers gee (*Gevolgtrekking*). Die analise van Dean-Otting en Robbins (1994:99) word in die studie

oproep om te gaan leer wat die profete geleer het (vers 13), was weer sy uitdaging van hulle eer as gesaghebbende vertolkers van die wet (Neyrey 1998:118).

Die perikoop is 'n *profetiese diskoers* (sien 11.4.3) deurdat die daaraan onderliggende gedagte dié is dat diegene wat God in die verlede geroep het om sy geregtigheid in die wêreld bekend te maak (die Fariseërs) dit nie gedoen het nie, met die gevolg dat God nuwe leiers roep (Matteus) om dit te doen, en ook nuwe groepe (sondaars en tollenaars) om die ontvangers van sy seëninge te wees (Robbins 2002:16).

6.37.1 Matteus 9:9

Die biografiese *chreia* vertel hoedat Jesus, toe Hy Kapernaüm verlaat het, by 'n tolstasie gekom het waar 'n man met die naam van Matteus werksaam was (Hill 1972:173).²²⁶ Jesus roep dan vir Matteus om Hom as dissipel te volg. Iets wat totaal verrassend, en selfs skandalig was, aangesien tollenaars as onrein en oneerlik gesien is deur die meeste Jode (France 1985:167; Buckley 1991:72; Hagner 1993:238). *Die roeping van Matteus as dissipel het gevolglik geïllustreer net hoe radikaal die vergifnis en versoening was wat in Jesus aangebreek het.* Vir almal, selfs die uitvaagsels van die samelewing, breek daar in Jesus vergifnis en genade aan. Niemand word daarvan uitgesluit nie. *Dit is opvallend dat Jesus nie sondaars of onrein persone soos Matteus met die Joodse gemeenskap versoen nie, maar eerder deel maak van sy eie groep* (Sanders 1985:210). Jesus het verder ook nie altyd van diegene, aan wie Hy vergifnis verleen het, verwag om retribusie of offers te gee nie (Sanders 1985:207). Al wat Hy vereis het was dat hulle Hom onvoorwaardelik sou volg.

verkies aangesien dit ook duidelik maak dat die roeping van sondaars ten diepste 'n daad van barmhartigheid is.

²²⁶ Dit is 'n ope vraag of Matteus 'n belastinggaarder in diens van die Romeine was wat direk belasting ingevorder het, en of hy 'n belastingklerk was wat vir Herodes Antipas gewerk het (Gundry 1982:167 kies vir lg.). Terwyl eersgenoemde as onrein gesien is aangesien hulle in kontak was met heidene en hulle geld, was laasgenoemde nie noodwendig onrein nie (vgl. Jeremias 1971:110-111; France 1985:167; Morris 1992:220). Ongeag of Matteus en die ander tollenaars onrein was, was die sondaars beslis onrein met die gevolg dat dit vir die Fariseërs ongewens was om met hulle saam te eet (France 1985:167).

Matteus reageer wederkerig op die roeping van Jesus deur 'n feesmaal in sy eer te reël (Hagner 1993:238). Die gaste by die maaltyd was nie alleen Jesus se dissipels nie, maar ook Matteus se voormalige kollegas, en 'n groot getal van ander persone wat as sondaars²²⁷ getipeer word (Hill 1972:174; Hagner 1993:238).

Die saameet van Jesus en die vermelde sondaars en tollenaars was sosiologies 'n geweldig belangrike gebeurtenis aangesien dit Jesus se onvoorwaardelike aanvaarding van hulle as persone simboliseer het (Hagner 1993:238). Dit is moeilik om die betekenis van maaltye in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld te oorskat (Bartchy 1992:796). Om aan tafel deur 'n ander persoon verwelkom te word, was 'n simboliese daad wat aanvaarding, vriendskap en vertroue beliggaam het (Bartchy 1992:796). Dit is ook gesien as 'n teken van eenheid tussen die wat daaraan deelneem (Hagner 1993:238). Maaltye was ook geleentheid om versoening mee te bewerkstellig tussen partye wat van mekaar vervreem geraak het (Bartchy 1992:796). Van Eck (1995b:1120) beskryf daarom Jesus se maaltye as 'n simbool van inklusiwiteit, liefde, diens, gelykheid, gasvryheid, solidariteit en vrye toegang tot God. Waar die Fariseërs hulle godsdienste uitgeleef het deur hulle van almal wat nie hulle streng reëls kon nakom nie af te grens, konkretiseer Jesus God se liefde en aanvaarding deur sondaars nader te nooi (Nielsen 1982:193).

6.37.2 Matteus 9:10-13

Jesus se tafelgemeenskap met sondaars het aanstoot gegee aangesien dit per implikasie vergifnis aan sondaars verleen het, en nie aan regverdiges nie (Jeremias 1971:118-119). Vir die Fariseërs was dié toedrag van sake ondenkbaar vir iemand wat daarop aanspraak gemaak het om God se werk te doen, aangesien dit Hom ook onrein sou maak deurdat Hy daardeur die heersende reinheidswette²²⁸ oortree het (vgl. Van Bruggen 1990:158; Hagner 1993:239;

²²⁷ "Sondaar" kan hier twee moontlike betekenisse hê. (i) Dit kan dui op die mense in die algemeen wat nie aan die Fariseërs se standaarde voldoen het in die nakoming van die wet nie, of (ii) dit kan dui op mense wat sondaars is in die sin dat hulle die wet oortree het en immoreel was (Hill 1972:174; Nielsen 1982:183, 185; France 1985:167).

²²⁸ Maaltye was in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld seremonies waardeur die samelewing georden is (Van Eck 1995b:1115). Rondom maaltye is persone, plekke, dinge en tye geklassifiseer. Persone het net saam met dié geëet wat dieselfde waardes en oortuigings as

Neyrey 1998:118). Die konflik wat in die vorige perikoop tot die gemoed van die skrifgeleerdes beperk was, eskaleer gevolglik in die perikoop deurdat die Fariseërs Jesus se dissipels (maar nog nie vir Hom direk nie) oor sy gedrag konfronteer (Nielsen 1982:184). In die rabbynse tradisie was dissipels en leermeesters naamlik vir mekaar verantwoordelik (Hagner 1993:239).

Jesus antwoord self op die aanklag deur 'n spreekwoord aan te haal wat verduidelik dat siek mense (sondaars) 'n geneesheer nodig het, en nie gesondes (regverdiges) nie (Hagner 1993:239; Neyrey 1998:118).²²⁹ Jesus assosieer nie met die tollenaars en sondaars omdat hulle dit verdien nie, maar juis omdat Hy genade en vergifnis aan sondaars soos hulle wil betoon (Hill 1972:174; Hagner 1993:240).²³⁰ Jesus verduidelik verder sy optrede deur 'n *intertekstuele opsommende verwysing* na Hos 6:6 in vers 13, wat deur 'n tipiese rabbynse formule (πορευθέντες δὲ μάθετε τί ἐστίν) ingelei word (Hill 1972:174; France 1985:168; Hagner 1993:239; Neyrey 1998:118). Dieselfde teks word in 12:7 weer deur Jesus aangehaal (Hill 1972:175; Harrington 1993:126; Hagner 1993:239). Dit wil voorkom asof Matteus die LXX, wat ἤ ("meer as") het in plaas van καὶ οὐ ("en nie"), hier gewysig het om by die Masoretiese Teks aan te pas (Hagner 1993:239). Die verandering is in lyn met die wegbeweeg van die gee van offers na die gee van boetes (Gundry 1982:168). Jesus neem hier egter nie soseer standpunt in teen die offerkultus *per se* nie, maar teen 'n vervlakking daarvan tot 'n blote uitwendige ritueel (Hill 1972:175; France 1985:168). Jesus vra nie om offers (of die streng nakoming van die wet en alle reëls met betrekking tot reinheid) nie, maar genade. Die betoning van genade en vergifnis vorm so die wese van Jesus se bediening (Hagner 1993:239-240). Jesus ontken nie dat dié met wie Hy geassosieer het sondaars was nie, maar beklemtoon eerder dat Hy juis vir sondaars kom sterf het (20:28) (Morris 1992:222).

hulle gedeel het (Van Eck 1995b:1117) en wat in staat was om op soortgelyke wyse te kon reageer (Bartchy 1992:796).

²²⁹ Die figuurlike gebruik van "siek wees" sluit aan by die kulturele koppeling tussen siekte en sonde (Gundry 1982:168).

6.38 SAMEVATTING (9:9-13)

(i) *Die roeping van Matteus om vir Jesus as dissipel te volg is 'n kragtige illustrasie dat Jesus nie alleen diegene geroep het wat volgens die heersende waardes rein, eerbaar en regverdig was nie. Die herstelde gemeenskap met God deur Jesus was vir almal oor wie Hy Hom ontferm. Waar maaltye vir die Jode 'n simbool van uitsluiting was, was dit vir Jesus eerder 'n simbool van insluiting. Alle kos is op enige plek deur Hom saam met enige persoon geëet (Van Eck 1995b:1120). Jesus verkondig daardeur God se inklusiewe tafelgemeenskap waardeur sy weldade van genade, vergifnis en versoening aan almal - selfs aan nie-Jode en Jode wat nie hul verbondsverpligtinge nagekom het nie - betoon is (Neyrey 1998:122). Jesus beliggaam so God se aanvaarding en vergifnis van sondaars en simboliseer sy tafelgemeenskap met hulle - die nuwe, herstelde verhouding wat tussen God en sondaars 'n werklikheid geword het.*

(ii) *Al vra Jesus nie direk van sondaars om offers te bring of retribusie te gee ten einde God se vergifnis te ontvang nie, ontken Hy nie daarmee dat hulle sondaars is nie. Jesus voorsien egter 'n nuwe, alternatiewe manier om met God versoen te word wat nie op die tempelkultus of Joodse reinheidgebruike gebaseer was nie. Jesus begin ook 'n nuwe gemeenskap van gelowiges vir diegene wat deur Hom geroep word om Hom te volg.*

(iii) *Jesus se bereidwilligheid om die samelewing se reëls en grense te deurbreek (bv. in terme van tafelgemeenskap) het 'n radikale transformasie bewerkstellig in terme van wie met God versoen kon word.*

6.39 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 9:35-11:1

Die eerste deel van Matteus sluit met 'n kort verwysing na die dissipels (vgl. 10:1-4 en 4:18-22), gevolg deur 'n diskoers wat aan hulle gerig is (vgl. 10:5-11:1 met 5:3-7:27). Dié diskoers bevat opdragte van Jesus wat insidente in die daaropvolgende narratief antisipeer (Kea

²³⁰ Ander verwysings na die tollenaars as ontvangers van Jesus se guns is 11:19 en 21:23.

1994:580).²³¹ Die narratiewe en diskoersgedeeltes word deur 9:35-38 aan mekaar gekoppel. Dié koppeling beklemtoon die fundamentele kontinuïteit tussen die sending van Jesus en die van sy dissipels. Die kerk het gevolglik die taak en verantwoordelikheid om die werk van Jesus op aarde tot sy wederkoms voort te sit. Die gesag om wonders te kan doen en siekes te kan genees in 10:1 veronderstel waarskynlik dus ook die gesag om sondes te vergewe (soos in 9:8 geïmpliseer is).

6.40 SAMEVATTING (4:17-11:1)

In 4:17-11:1 word vir die eerste keer deur woord en daad op 'n programmatiese wyse uitgespel wat die vergifnis en versoening behels het waarna sowel die proloog as die inleiding van Matteus verwys het. Jesus verkondig daarin beide motiewe op 'n radikale wyse. *Só herinterpreteer Jesus die wet en verleen Hy vergifnis sonder die bemiddeling van die offerkultus.* Sowel waarvoor (soos deur die wet bepaal) as die wyse waardeur (die tempel) vergifnis en versoening met God en medegelowiges bekom is, is deur Hom getransformeer. Die gevolg hiervan was dat konflik met die heersende bemiddelaars van God se vergifnis (die uitlêers van die wet en die beskermers van die tempel) geleidelik begin eskaleer het (vgl. 9:3 en 9:11).

Dit is opvallend dat die versoening en vergifnis wat Jesus skenk en verkondig in die gedeelte nie direk aan sy dood gekoppel word nie. Dit word eerder aan 'n verskeidenheid van handeling (bv. gebed, genesing, die gee van offers en die vergifnis van ander) en agente (bv. Jesus, God en die tempel) verbind. Die implikasie hiervan is tweeledig.

- Eerstens impliseer dit dat Jesus reeds *vóór sy dood*, tydens sy aardse bediening, versoening en vergifnis op verskillende wyses aan sekere mense geskenk het. Só word vergifnis en

²³¹ Só antisipeer 10:11-15 en 10:24-25 onderskeidelik 11:20-24 en 12:24 (Kea 1994:580). Elkeen van die dele van die narratief (11:2-30, 12:1-21 en 12:22-50) word dus deur Matteus in voorafgaande gedeeltes geantisipeer aangesien 12:1-8 deur 9:13 voorafgegaan word (beide is opsommende intertekstuele aanhalings van Hos 6:6) (Kea 1994:582).

versoening byvoorbeeld bemiddel deur middel van 'n genesing (9:1-8) en die tafelgemeenskap van Jesus met sondaars (9:9-13).

- Tweedens impliseer dit dat vergifnis en versoening oënskynlik ook deur ander *agente* bekom kon word. In die Onse Vader-gebed word byvoorbeeld gedui op die moontlikheid dat vergifnis van God die Vader (6:12, 14-15), en nie Jesus nie, ontvang kan word deur daarna te vra. Hier is die optrede en gesindheid van die persoon wat in gebed tot God as Vader nader, van deurslaggewende belang en nie die dood van Jesus nie. In 5:23-24 word dit van God verkry via die tempelkultus. Ook in dié geval word die optrede van die gelowige (versoening met die broer) veronderstel wat ooreenstem met dit wat van God gevra word (vergifnis). *Vergifnis en versoening is in Matteus nie alleen iets wat mense van God ontvang nie. Dit is ook die gedrag en gesindheid wat God verwag van dié aan wie Hy dit as hulle hemelse weldoener geskenk het.*

*Bogenoemde maak dit duidelik dat dit telkens die optrede van God is wat agter die oproepe om versoening en vergifnis in die gedeelte is. Só moet gelowiges God se voorbeeld navolg en ander vergewe omdat Hy hulle sal seën, en nie omdat dit noodwendig 'n positiewe reaksie van ander sal ontlok nie. Wie ander nie vergewe nie (6:12, 14-15) of veroordeel (7:1-5) sal op dieselfde wyse deur God behandel word. Die teologiese beginsels onderliggend aan dae van vergifnis en versoening, wat in die eerste deel van die *exordium* deur die derde (5:5), vyfde (5:7) en die sewende seënspreuke (5:9) verwoord is, beklemtoon die fokus op God verder. Die seënspreuke kan elkeen as 'n *enthymeem* geformuleer word. As sodanig maak dit duidelik dat mense nie geseënd is omdat hulle arm of vredemakers is, of omdat hulle nederigheid en barmhartigheid aanleiding gee tot vergifnis en versoening nie, maar omdat God aan hulle die koninkryk van die hemele skenk.*

Die teologiese beginsels vervat in die seënspreuke word daarna in die antiteses geïllustreer (vgl. 5:22-26, 38-42, 43-48). Die antiteses, en die daaropvolgende voorbeelde van religieuse handeling wat getuig van oorvloediger geregtigheid (6:1-18), *maak dit duidelik dat versoening en vergifnis teenoor almal (broers, vervolgers en vyande) op alle terreine van die lewe (polities, persoonlik, juridies en religieus) beoefen moes word.*

Die vergifnis en versoening wat Jesus in 4:17 tot 11:1 skenk, en verlang, het radikale implikasies vir die eer van sy volgelinge ingehou. Terwyl hulle ongekenende eer van God sou ontvang, sou dit meebring dat hulle volgens die heersende kulturele norme sonder enige eer sou wees. Jesus vra dus om vergifnis en versoening ten koste van tydelike eer. In die sin verkondig Jesus ook 'n radikale inversie van die dominante kultuur se waardes. Ten opsigte van vergifnis en versoening het die kerk oënskynlik 'n teenkulturele houding teenoor die Joodse subkultuur en die dominante Romeinse kultuur ingeneem, maar ook toenemend as 'n selfstandige subkultuur teenoor die Grieks-Romeinse kultuur begin funksioneer (vgl. deSilva 1999:65).

Die roeping van Matteus en die ander dissipels (4:18-22 en 10:1-4) maak dit duidelik dat Jesus diegene wat deur Hom versoen is in 'n nuwe gemeenskap wat Hom volg, opgeneem het. Hulle is nie bloot as deel van die Judaïsme hanteer nie. In 'n besondere sin moes die nuwe gemeenskap (die kerk) aan die versoening en vergifnis van God gestalte gee. Die intratekstuele koppeling tussen die bediening van Jesus en die kerk wat in 9:8 en 10:5-11:1 geskied, beklemtoon dat dit nie net Jesus is wat 'n bediening van vergifnis en genade gehad het nie, maar ook die kerk.

HOOFSTUK 7 - VERGIFNIS EN VERSOENING TE MIDDE VAN ESKALERENDE KONFLIK (11:2-13:52)

7.1 INLEIDING

Die tweede deel van Jesus se bediening in Matteus word ingelei deur 'n **narratief** (11:2-12:50) wat op die ongeloof van Israel, asook die eskalerende spanning tussen Jesus en die Joodse leierskap, fokus (vgl. Davies & Allison 1998:68; Hagner 1993:298). In die deel word Jesus se verworwe eer telkens verhoog deur sy suksesvolle verdediging daarvan te midde van talle uitdagings (deSilva 1999:47-48). In die daaropvolgende **diskoers** (13:1-52) reageer Jesus op sy verwerping deur Israel met 'n reeks gelykenisse oor die koninkryk van die hemele. *Dit is in dié konteks van eskalerende konflik met die Joodse leiers dat Jesus 'n waarskuwing rig dat sondes teen die Heilige Gees nie vergewe sal word nie* (12:31-32).

7.2 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN DIE TWEDE DEEL VAN JESUS SE BEDIENING IN MATTEUS (11:2-13:52)

Deel 2: Die respons van Israel op die bedienings van Jesus, Johannes die Doper en die dissipels (11:2-13:52)

Narratief: Verskillende reaksie op die bediening van Jesus en Johannes

| | |
|---|----------|
| Die uitdaging van Jesus se eer deur Johannes die Doper | 11:2-19 |
| Jesus se oordeelsaankondiging oor Israel | 11:20-24 |
| Jesus se teologiese beoordeling van Israel se ongeloof en 'n hernieude uitnodiging om Hom te volg | 11:25-30 |

Narratief: Die uitdaging van Jesus se eer deur die Fariseërs

| | |
|---|----------|
| Dispuut met die Fariseërs oor die sabbat (Oes en eet) | 12:1-8 |
| Dispuut met die Fariseërs oor die sabbat (Genesing) | 12:9-14 |
| Jesus as die vervulling van Jesaja se profesie | 12:15-21 |

Narratief: Die uitdaging van Jesus se eer deur die Fariseërs

| | |
|---|----------|
| Die Beëlsebul dispuut (genesing) | 12:22-37 |
| Die teken van Jona | 12:38-45 |
| Die familie van Jesus | 12:46-50 |
| Diskoers: Jesus leer deur gelykenisse oor die koninkryk van die hemele | 13:1-52 |

Die narratiewe gedeelte van 11:2-12:50 bestaan uit **drie versamelings** (11:2-30; 12:1-21 en 12:22-50) wat elkeen oor die eskalerende konflik tussen Jesus en Israel handel (Hagner 1993:298).²³² Die eerste versameling (11:2-30) fokus op die betekenis van die bediening van Jesus en Johannes die Doper, en Israel se reaksie daarop. Die tweede (12:1-21) en die derde versamelings (12:22-50) bestaan elkeen uit twee gevalle van konflik tussen Jesus en die Fariseërs, gevolg deur 'n uitspraak van Jesus. *Vir die studie is dit die derde versameling wat van belang is.*

Die tweede deel van Jesus se bediening word afgesluit deur 'n **versameling van gelykenisse** (13:1-52), wat saam die derde groot redevoeringsdiskoers van die Evangelie vorm.

7.3 DIE INTRATEKSTUELE TEKSTUUR VAN 12:22-50

Die derde versameling van narratiewe materiaal (12:22-50) bestaan uit 'n uitgebreide weergawe van die konflik tussen Jesus en die Fariseërs oor die uitdryf van demone (12:22-37), 'n verhaal oor die toetsing van Jesus (12:38-45), en 'n uitspraak deur Jesus self (12:46-50). Dit is uit bogenoemde uiteensetting van die intratekstuur van 11:2 tot 12:50 duidelik dat Jesus se uitspraak oor die onvergeeflike sonde²³³ in 12:31-32 deel uitmaak van die perikoop (12:22-37) *waarin die konflik tussen Jesus en die Fariseërs 'n nuwe hoogtepunt bereik in die tweede deel van Jesus se bediening* (vgl. Hagner 1993:340). Die twee verse (31 en 32) funksioneer as deel van 'n volledige argument van Jesus vanaf vers 25 tot en met 37. Ten einde die uitspraak van Jesus oor die onvergeeflike sonde te kan verstaan is dit vervolgens nodig om te let op die argumentatiewe tekstuur van 12:22-37.

²³² Die indeling van 11:2-12:50 in die studie volg grootliks die van France (1985:64-65) en van Davies en Allison (1988:69) ten opsigte van perikoopindeling (met die uitsondering van 12:9-14 wat France as een perikoop neem), terwyl dit ook die driedelige struktuur van Davies en Allison (1988:67-69) en Hagner (1993:298) volg.

²³³ In die Vroegjodedom het daar 'n alternatiewe lys van onvergeeflike sondes bestaan (Nielsen 1982:251; Davies & Allison 1991:346; Hagner 1993:347).

7.4 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 12:22-37

Narratio

²² Τότε προσηνέχθη αὐτῷ δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτόν, ὥστε τὸν κωφὸν λαλεῖν καὶ βλέπειν.

Quaestio

²³ καὶ ἐξίσταντο πάντες οἱ ὄχλοι καὶ ἔλεγον· μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυίδ;

Stelling van die saak teen Jesus (Verkorte chreia)

²⁴ οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἀκούσαντες εἶπον· οὗτος οὐκ ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια εἰ μὴ ἐν τῷ βεελζεβούλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων.

Oorgangstelling (25a)

²⁵ εἰδὼς δὲ τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς·

Argument vir die onwaarskynlikheid deur middel van 'n analogie (25b-28)

πᾶσα βασίλεια μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς ἐρημοῦται καὶ πᾶσα πόλις ἢ οἰκία μερισθεῖσα καθ' ἑαυτῆς οὐ σταθήσεται. ²⁶ καὶ εἰ ὁ σατανᾶς τὸν σατανᾶν ἐκβάλλει, ἐφ' ἑαυτὸν ἐμερίσθη· πῶς οὖν σταθήσεται ἡ βασίλεια αὐτοῦ;

Argument vanuit 'n gemeenskaplike kwaliteit

²⁷ καὶ εἰ ἐγὼ ἐν βεελζεβούλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν.

Teendefinisie

²⁸ εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασίλεια τοῦ θεοῦ.

Argument vanuit die teenoorgestelde

²⁹ ἢ πῶς δύναται τις εἰσελθεῖν εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ καὶ τὰ σκεύη αὐτοῦ ἀρπάσαι, ἐὰν μὴ πρῶτον δῆσῃ τὸν ἰσχυρόν; καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει.

Afleiding in die vorm van 'n chreia

³⁰ ὁ μὴ ὦν μετ' ἐμοῦ κατ' ἐμοῦ ἐστιν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ σκορπίζει.

Argument van oordeel

Stelling van die erns van die saak

³¹ Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, πᾶσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις, ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία οὐκ ἀφεθήσεται.

Stelling van die wet

³² καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.

Analogie

³³Ἡ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν, ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρόν· ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται.

Conclusio

Direkte aanspreek

³⁴γεννήματα ἐχιδνῶν,

Quaestio

πὼς δύνασθε ~~ἀγαθὰ~~ λαλεῖν ~~πονηροὶ~~ ὄντες;

Rasionaal

ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ. ³⁵ ~~ὁ ἀγαθὸς~~ ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ~~ἀγαθοῦ~~ θησαυροῦ ἐκβάλλει ~~ἀγαθὰ~~, καὶ ~~ὁ πονηρὸς~~ ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ~~πονηροῦ~~ θησαυροῦ ἐκβάλλει ~~πονηρὰ~~.

Oordeel met Rasionaal

³⁶λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πᾶν ~~ῥῆμα~~ ἄργον ὃ λαλήσουσιν οἱ ἄνθρωποι ἀποδώσουσιν περὶ αὐτοῦ λόγον ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως· ³⁷ἐκ γὰρ τῶν λόγων σου δικαιωθήσῃ καὶ ἐκ τῶν λόγων σου καταδικασθήσῃ.

Die perikoop word afgegrens van sowel die voorafgaande as die daaropvolgende perikoop, deur die herhaling van die temporele merker (die bywoord τότε) in verse 22 en 38. Die **begin** (verse 22-24), **middel** (verse 25-33) en **slot** (verse 34-37) van die gedeelte val onderskeidelik saam met die genesing van die stom en blinde man, en die skare en Fariseërs se reaksie daarop (begin), wat weer aanleiding gee tot Jesus se uitgebreide respons op die Fariseërs se klag wat tot en met vers 33 strek (middel), waarna Jesus in verse 34 tot 37 met 'n hernieuwe oproep tot daad wat getuig van bekering die gedeelte afsluit (slot). Die dialogiese karakter van die perikoop word bepaal deur die dominante struktuurmerker (λέγω en verskeie vervoegings). Die struktuurmerker verseker ook die eenheid van die perikoop aangesien die ander struktuurmerkers hoofsaaklik in verskillende subeenhede daarvan gekonsentreer is. Só word verse 25 tot 28 (deur die herhaling van βασιλεία), verse 31 en 32 (deur die herhaling van ἀφεθήσεται), vers 33 (deur die herhaling van τὸ δένδρον en τὸν καρπὸν) en vers 34 tot 35 (deur die herhaling van ~~ἀγαθὰ~~ en ~~πονηροὶ~~ en wisselvorme wat antiteties met mekaar verweef is) aan mekaar verbind. Die dominante struktuurmerkers in verse 22 tot 28 handel oor die "uitdryf" (ἐκβάλλω verse 24, 26-28)²³⁴ van "demone" (τῶν δαιμονίων verse 22, 24, 27

²³⁴ Die struktuurmerker kom in vers 35 met 'n ander betekenis ("voortbring") voor.

en 28), "Satan" (τὸν σατανᾶν vers 26) en "Beëlsebul" (βεελζεβοὺλ verse 24 en 27). Verse 31 en 32 word aan verse 36 tot 37 gekoppel deur die herhaling van "woord" (λόγον en variante in verse 32, 36 en 37).

7.5 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 12:22-37

Matteus 12:22-37 is 'n volledige argument van Jesus.²³⁵ Die redes wat aanleiding gegee het tot die volledige argument (die genesing van die besete man) word in vers 22 deur die *narratio* weergegee, waarop die skare in die daaropvolgende vers 'n *quaestio* stel wat op Jesus se identiteit fokus (Mack & Robbins 1989:178). Dié vraag na die identiteit van Jesus wat dit vir Hom moontlik maak om mense te genees, suggereer dat Hy kan genees omdat Hy die Seun van Dawid, en dus die verwagte Messias is (Hagner 1993:342).²³⁶

Die Fariseërs reageer hierop met 'n vraag, gerig aan die skare (Davies & Allison 1991:335; kontra Gundry 1982:233), wat 'n saak (προβολή) teen Jesus stel. Die rede hiervoor was dat hulle eie eer en mag bedreig was deur die groeiende eer van Jesus in die oë van die skare (deSilva 1999:49). Met die saak teen Jesus wil hulle ontken dat Hy kan genees omdat Hy die Seun van Dawid is, deur voor te stel dat Hy eerder deur die gesag van Beëlsebul optree.²³⁷ Aangesien hulle nie Jesus se krag om te kan genees kan ontken nie (France 1985:208; Hagner 1993:342), bevraagteken hulle eerder die bron daarvan deur Jesus se genesing as 'n daad van

²³⁵ Berger (1984:81) neem 12:25-37 as 'n *chreia*, terwyl Buchanan (1984:235) dit weer nie as 'n *chreia* beskou nie. Volgens Robbins en Mack (1985:163-164) gaan die Beëlsebul kontroversie egter verder as die blote uitbreiding van 'n *chreia* soos in Markus. Waar die gedeelte in Markus uit twee *chreiai* bestaan is dit in Matteus eerder in die vorm van 'n volledige argument.

²³⁶ Die Seun van Dawid is in Ps. Sal. 17:21 die Messias uit die geslagslyn van Dawid deur wie die eskatologiese vervulling aanbreek (Hagner 1993:342). Alhoewel die Jode nie verwag het dat die Dawidiese Messias sou genees en demone uitdryf nie (Hill 1972:215), was daar op grond van sekere profetiese tekste (bv. Jes 35:5-6 en 61:1) wel die verwagting dat die komende Messias sou genees (France 1985:172) en op grond van 2 Sam 7:12ev. dat sy vader God self sou wees (Morris 1992:286). In Matteus word daar ook in 9:27 en 20:30-31, wat beide in verband met genesings staan, na Jesus as die Seun van Dawid verwys (Gundry 1982:231).

²³⁷ Die klag verwoord die heersende kulturele geloof dat siekte deur demoonbesetenheid veroorsaak is. Genesing en eksorsisme is daarom in die geval een en dieselfde daad (Jeremias 1971:93; Neyrey 1998:134).

Beëlsebul te herdefinieer. Dié herdefiniëring van Jesus se optrede kom neer op 'n klag van towery. 'n Klag wat strafbaar was met die dood (Malina & Neyrey 1988:3, 27-32; Hagner 1993:342). Vanaf vers 25 tot 37 reageer Jesus met 'n volledige argument op dié uiters negatiewe etikettering deur die Fariseërs dat Hy 'n towenaar in diens van Beëlsebul was.

Matteus begin dié teenargument met die opmerking dat Jesus die Fariseërs se gedagtes kon lees (vers 25a), waarna Jesus met 'n reeks van argumente antwoord. Die logika van die eerste argument (verse 25b tot 26) kan sillogisties soos volg voorgestel word (vgl. Mack & Robbins 1989:165):

- (i) *Algemene reël* (verskaf deur 'n analogie uit die sosiale orde): 'n Koninkryk of stad wat onderling verdeeld is, kan nie staande bly nie (vers 25).
- (ii) *Spesifieke geval*: As Satan demone uitdryf, is sy huis onderling verdeeld (vers 26a-b).
- (iii) *Gevolgtrekking*: As Satan demone uitdryf, sal sy huis nie staande kan bly nie (vers 26c).

Dit is 'n argument vir sowel die onwaarskynlikheid as die belaglikheid ('n *reductio ad absurdum*) van die Fariseërs se aanklag (vgl. Berger 1984:46; Mack & Robbins 1989:165; France 1985:208; Davies & Allison 1991:337).

Vers 27 bevat 'n kort *argumentum ad hominem* wat gegrond is op die kwalitatiewe ooreenstemming van die genesings van Jesus en die van die Fariseërs se eie seuns om aan te toon dat hulle daarom per implikasie ook hulle eie seuns beskuldig (Filson 1971; Hill 1972:216).²³⁸ Aristoteles het naamlik geargumenteer dat indien twee gevolge dieselfde is, die gebeure waaruit hulle voortvloei ook dieselfde is (*Rhet.* 2.23.18). Dit is daarom logies dat dieselfde daad ('n eksorsisme) deur krag vanuit dieselfde bron verrig sou word (Davies & Allison 1991:338).

²³⁸ Na alle waarskynlikheid verwys οἱ υἱοὶ ὑμῶν na hulle volgelinge (France 1985:208; Davies & Allison 1991:336; Hagner 1993:343). Eksorsisme het volgens Josefus wel onder die Jode voorgekom (*Antiq.* 8:45-49; *Bell. Jud.* 7:185).

In die daaropvolgende vers verskaf Jesus 'n teendefinisie (ἀνθορισμός) vir sy gedrag wat dit in lyn bring met die koninkryk van God²³⁹ (Mack & Robbins 1989:181). *Die verwysing na die rol van die Heilige Gees in vers 28 is belangrik aangesien dit die vers koppel aan sowel vers 18, as aan Jesus se uitspraak in verse 31 tot 32 oor die sonde teen die Heilige Gees* (Hill 1972:216; Morris 1992:287). Die koppelings beklemtoon dat Jesus sy verlossende werk deur die krag van God se Gees verrig het. Sy verlossende werk is dus ten diepste God se werk.

In vers 29 word Jesus se verklaring vir sy gedrag herhaal in die vorm van 'n analogie uit die sosiale orde wat sillogisties soos volg weergegee kan word:

- (i) *Algemene reël*: Om 'n sterk man se huis te kan beroof moet 'n inbreker sterk genoeg wees om hom te kan vasbind (vers 29).
- (ii) *Spesifieke geval*: Jesus kan 'n demon soos die duiwel kom, vasbind en uitdryf.
- (iii) *Gevolgtrekking*: Daarom moet Jesus se krag van iemand anders (God self), wat sterker as die duiwel is, kom (vers 28).

Die argument vir die valsheid van die Fariseërs se aanklag verskaf so 'n alternatief vir hulle bewering dat Jesus se krag van Beëlsebul kom (Mack & Robbins 1989:166). Sy krag kom eerder van God, sy hemelse weldoener en soos enige eerbare persoon wend Jesus dit tot voordeel van ander aan (Neyrey 1998:134).

Vanaf vers 30 stel Matteus die saak van Jesus deur 'n afleiding in die vorm van 'n *chreia*, wat dit duidelik maak dat dit onmoontlik is om neutraal teenoor Jesus te staan. Daarna word daar eers in vers 31 die erns van die Fariseërs se beskuldiging teen Jesus gestel, voor Hy in vers 32 die kasuïstiese wet formuleer wat in die situasie geld (Mack & Robbins 1989:182-183). Vers 31 word deur *Διὰ τοῦτο* gekoppel aan sowel die voorafgaande sin, as aan die kontroversie met die Fariseërs (vgl. Davies & Allison 1991:345; Hagner 1993:346-347). Beide koppelings is van belang vir die verstaan van die twee verse. Eerstens beteken dit dat verse 31 en 32 deel

²³⁹ Die verwysing na die koninkryk van God in plaas van Matteus se gebruikelike koninkryk van die hemele, sluit aan by die verwysing na die Gees van God in dieselfde vers en vorm 'n duidelike antitesis met die koninkryk van Satan (Gundry 1982:235; France 1985:209; Davies & Allison 1991:339).

is van 'n uitvoerige reaksie van Jesus op die negatiewe opmerking van die Fariseërs, en tweedens dat die verse ook 'n bepaalde keuse vir of teen Jesus (en nie net teen die Heilige Gees nie) veronderstel.

Verse 31 en 32 is grootliks parallel in betekenis (France 1985:210; Hagner 1993:346), terwyl die eerste en tweede dele van die onderskeie verse as 'n *antitetiese parallelisme* teenoor mekaar staan (Gundry 1982:237; Robbins & Mack 1989:182-183; Davies & Allison 1991:345).²⁴⁰ Die intratekstuur daarvan kan soos volg weergegee word:

Vers 31

A Elke sonde en lastering (πάσα ἁμαρτία καὶ βλασφημία),

B+ word vir mense vergewe (ἀφεθήσεται τοῖς ἀνθρώποις)

A¹ Maar die lastering teen die Gees (ἡ δὲ τοῦ πνεύματος βλασφημία),

B- sal nie vergewe word nie (οὐκ ἀφεθήσεται).

Vers 32

A² Wie ook al iets teen die Seun van die mens sê (καὶ ὅς ἐάν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου),

B+ sal vergewe word (ἀφεθήσεται αὐτῷ)

A¹ Wie ook iets teen die Heilige Gees sê (ὅς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου)

B- sal nie vergewe word nie οὐκ (ἀφεθήσεται αὐτῷ).

Nie in hierdie bedeling nie (οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι)

Ook nie in die toekomstige nie (οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι)

Jesus se uitsprake in verse 31a en 32a (A, A² en B+) lewer oënskynlik min eksegetiese probleme op. In vers 31a kondig Jesus eers die moontlike vergifnis van alle laster en sondes aan wat met die laaste oordeel voltrek sal word (Davies & Allison 1991:345), waarna Hy in vers 32a laster teen die Seun van die mens spesifiseer as 'n voorbeeld van 'n sonde wat wel vergeeflik is. Die parallelle uitsprake in verse 31b en 32b (A¹ en B-) is egter uiters problematies (Davies & Allison 1991:348; Buckley 1991:26; Hagner 1993:347). *Jesus sonder*

²⁴⁰ Indien die Seun van die mens hier bloot "mens" beteken, is verse 31a en 32a identies. Matteus blyk egter "Seun van die mens" eerder as 'n titel te gebruik waarmee Jesus na Homself verwys het (Hagner 1993:347).

naamlik die sonde teen die Heilige Gees uit as die enigste sonde wat nie vergeeflik is nie. Hy beklemtoon verder die erns van die sonde deur die gebruik van die formule οὐτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὐτε ἐν τῷ μέλλοντι wat op die ewige onvergeeflikheid van die sonde dui (Harrington 1991:185; Hagner 1993:347).

Matteus 12:31a en 32a staan antiteties teenoor 31b en 32b. Anders as die sonde teen die Seun van die mens is die lastering van die Heilige Gees nie vergeeflik nie. Jesus vermeld nie 'n rede vir die onderskeid nie, en dit is 'n ope vraag in watter mate daar wel 'n onderskeid tussen sonde teen Jesus as die Seun van die mens en die Heilige Gees in Matteus bestaan. Só bevat 10:33 'n duidelike waarskuwing dat dié wat Jesus voor mense verloën, deur Hom voor sy Vader verloën sal word (Gundry 1982:238).²⁴¹ Verder is dit 'n vraag of laster teen Jesus nie ook op laster teen die Heilige Gees neerkom nie (Van Bruggen 1990:230; Hagner 1993:347). Jesus het in vers 28 verklaar dat Hy deur die krag van die Heilige Gees die demoon uitgedryf het (Hagner 1993:347); terwyl vers 18 Jesus as die dienskneg van God identifiseer op wie God se Gees rus (France 1985:206-207). Die *antitetiese parallelisme* maak dit egter duidelik dat Matteus in verse 31 en 32 'n duidelik kontras tussen die sondes teen Jesus as die Seun van die mens en die teen die Heilige Gees tref. Hy beskou spesifiek sondes teen Jesus as vergeeflik en maak dit duidelik dat om Jesus as die Seun van die mens te verwerp nie noodwendig die ontkenning van die werk van die Heilige Gees impliseer nie (Patte 1987:178; Hagner 1993:347-348). Daar sal vervolgens in 7.5.1 gefokus word op die sonde teen die Heilige Gees.

In vers 33 word 'n antitese in die vorm van 'n analogie uit die natuur gestel wat die noodsaak van 'n keuse tussen boos lewe en goed lewe beklemtoon (Morris 1992:288). Wie boos spreek, *is* ook boos (Davies & Allison 1991:349). Die volledige argument word daarna afgesluit deur 'n aanval op die Fariseërs. Só word hulle direk aangespreek in vers 34a met dieselfde etiket waarmee Johannes die Doper na die Fariseërs en die Sadduseërs verwys het (3:7) (Schweizer 1975:285; Gundry 1982:240), en met 'n *quaestio* uitgedaag (vers 34b) wat deur 'n onderliggende rasionaal (vers 34c-35) gestaaf word (Mack & Robbins 1989:183). Ten slotte word die oordeel voortspruitend uit die rasionaal (verse 36-37) gestel (Mack & Robbins 1989:183).

Matteus 12:22-37 is 'n *profetiese diskoers* aangesien dit twee basiese kategorieë van tope wat eie is aan profetiese diskoerse bevat (vgl. Robbins 2002:16-17). Eerstens word God se daad van seën (die uitdryf van die demoon deur Jesus) gekorreleer met sy oordeel oor die wat nie in sy daad van geregtigheid wil deel nie (verse 30 tot 32). Tweedens word mense se regverdigheid al dan nie gekoppel aan wie hulle wesenlik is en aan hulle optrede (verse 33-37).

7.5.1 Die sonde teen die Heilige Gees

Daar blyk drie moontlike eksegetiese verklarings te wees vir die rede waarom sonde teen die Heilige Gees onvergeeflik is, terwyl die teen die Seun van die mens wel vergeeflik is.

- Die eerste argument gaan van die standpunt uit dat aangesien Jesus as die Seun van die mens *incognito* was, en daarom nie herkenbaar was as die Seun van God nie, laster teen Hom vergeeflik was (France 1985:210; Morris 1992:319; Hagner 1993:347). Jesus het immers telkens geweier om sy krag te gebruik om geloof in Hom te bewerkstellig, of selfs om Homself te identifiseer (vgl. 11:38-42). Dié argument sluit ook aan by die verskil in Num 15:32-31 tussen om opsetlike en onopsetlike sondig (France 1985:210). Jesus sou dus in vers 32 'n onderskeid getref het tussen die wat Hom nie herken het nie en die wat doelbewus teen Hom gekies het (France 1985:210).

Davies en Allison (1991:347) wys egter daarop dat die teks geen onderskeid maak tussen dié wat Jesus herken het en dié wat Hom nie herken het nie. Van Bruggen (1990:230) wys ook daarop dat alhoewel Jesus weliswaar in vernedering en nederigheid gekom het, Hy nie noodwendig *incognito* was nie. Die konflik in 12:22-37 ontstaan *juis wanneer die skare begin om Jesus te identifiseer as die Seun van Dawid*. Die Fariseërs het nie soseer op die genesing deur Jesus gereageer nie, as op die skare se vraag of Jesus die Seun van Dawid was.

²⁴¹ Die waarskuwing in 10:33 is verder gerig aan die wat Jesus gevolg het en daarna afvallig geraak het (Patte 1987:178).

● Die tweede argument gaan van die veronderstelling uit dat Matteus die Evangelie volgens Markus so gewysig het dat verse 31 en 32 eerder op die kerk van Matteus se selfverstaan as die Geesvervulde gemeenskap van God dui, as op die gebeure tydens Jesus se aardse bediening (Davies & Allison 1991:347; Buckley 1991:26). Gevolglik word sonde teen die aardse Jesus as vergeeflik gesien, maar nie die teen die werk van die Heilige Gees in die kerk na Pinkster nie (vgl. Van Bruggen 1990:230; Davies & Allison 1991:347; Morris 1992:288). Die implikasie hiervan is dat die wat nie die kerk as 'n werking van die Gees herken nie, teen die duidelike getuienis van die Gees laster (Hill 1972:218; Bruner 1987:462).

Dié onderskeid tussen sonde voor en na Pinkster begaan, is egter onwaarskynlik aangesien:

(i) Daar geen temporele onderskeid in verse 31 en 32 gemaak word nie (Davies en Allison 1991:347-348), (ii) die verwysing na Jesus as die Seun van die mens nie beperk was tot sy aardse werksaamhede nie (Davies en Allison 1991:347-348), (iii) daarop gelet moet word dat Jesus hier die Fariseërs aanspreek asof hulle hier reeds, vóór Pinkster, teen die Heilige Gees laster (Gundry 1982:238; Van Bruggen 1990:230). 'n Heilshistoriese onderskeid tussen die sonde teen die Heilige Gees en die teen die Seun van die mens blyk dus ongegrond te wees (Gundry 1982:238; Van Bruggen 1990:230). Ondanks die afwysing van bogenoemde onderskeid kan dit egter nie buite rekening gelaat word dat die kerk van Matteus doelbewus die dreigemente van 12:30-31 nie net tot Jesus se tydgenote beperk nie, maar ook op hulle eie opponente van toepassing gemaak het (Bruner 1987:462; Morris 1992:288).

● Die derde argument gaan van die veronderstelling uit dat dit moontlik is om 'n onderskeid te maak tussen *die persoon* van Jesus en *die krag* waardeur Hy sy bediening verrig. Laster teen die persoon van Jesus word so as vergeeflik beskou, terwyl dié teen die sigbare, verlossende krag van die Heilige Gees waardeur Hy sy bediening verrig het onvergeeflik is (vgl. Hill 1972:218; Morris 1992:288; Hagner 1993:347-348). Die rede hiervoor is dat die werk van die Heilige Gees deur Jesus, as God se bemiddelaar, direk in verband met God as weldoener staan. In vers 28 verklaar Jesus dat Hy *deur die Gees van God* siekes genees en demone uitdryf. Die verwysing na die werk van die Gees van God is daarom 'n direkte verwysing na God self (Malina & Rohrbaugh 1992:97). Om die krag van Jesus aan Beëlsebul, en nie God nie, toe te skryf kom daarop neer dat die verkeerde bron daarvoor geïdentifiseer word (Vogel 1989:134; Overman 1996:183). Dit is in wese 'n ontkenning dat Jesus se dade

van verlossing en vergifnis ten diepste God s'n is (Turner 1992:346).²⁴² *Dit gaan dus in die geval om die lastering van God as weldoener en nie van Jesus as bemiddelaar nie.* Jesus as bemiddelaar kan gelaster, en selfs gekruisig word, sonder om versoening en vergifnis onmoontlik te maak. Paradoksaal verleen God juis vergifnis daardeur deurdat Hy as Jesus se hemelse weldoener sy skandalige dood in 'n eervolle een ten voordeel van baie verander het (sien 20:28 en 26:28).

Dit is belangrik om verder in ag te neem dat die sonde teen die Heilige Gees nie bloot enige sonde teen God is nie. Volgens Davies en Allison (1991:345) dui laster (βλασφημία) op die spreek *teen God*, en sonde op dit wat *teen mense* gespreek word (so ook Van Bruggen 1990:228-229). Sommige sondes teen God self (bv. laster) is dus ongetwyfeld vergeeflik. *Alle uitsprake teen God as weldoener, of sy werksaamhede, is daarom nie onvergeeflik nie.* Die uitspraak dat elke lastering van mense, behalwe die teen die Heilige Gees, vergeef sal word, impliseer dus dat daar na 'n *spesifieke werking* van God deur sy Gees verwys word. Na alle waarskynlikheid is die spesifieke werking wat ter sprake is die verlossende werk van God deur sy Gees in Jesus. Wie die werking van die Heilige Gees deur Jesus ontken deur dit aan Beëlsebul toe te sê, weerstaan daarmee die verlossende werk van die Gees van God wat Jesus se Messiaanse bediening moontlik maak (Nielsen 1982:253; Patte 1987:178; Van Bruggen 1990:229; Hagner 1993:348). Die doelbewuste weerstaan van die verlossende werk van die Heilige Gees maak dié sonde onvergeeflik, aangesien dit juis die versoenende én vergewende werk van God self is wat ontken word.

Die winspunt van die argument is dat dit in lyn met 11:20-24 is waar Jesus sy oordeel oor die ongelowige stede van Israel uitgespreek het omdat hulle nie op die magtige werke wat in hulle midde verrig is, positief gereageer het nie (Patte 1987:178). Daar moet egter daarteen gewaak word om die onderskeid tussen die persoon van Jesus en die krag waarmee Hy sy wonders verrig het, te ver te neem. Die sonde teen die Heilige Gees word immers begaan wanneer die kragtige werking van die Gees *deur Jesus* ontken word. Elke wonder van Jesus, as openbaring van die koninkryk van God deur die krag van die Heilige Gees, het mense

²⁴² Die passiewe vorm van die werkwoord ἀφίημι kom in al vier frases van verse 31 en 32 voor (Hagner 1993:346) en dui daarop dat dit God is wat vergewe of nie vergewe nie (Jeremias 1971:10-11, 179; Nielsen 1982:251).

gekonfronteer met 'n keuse vir of teen Jesus (Ridderbos 1962:70). So volg verse 31 en 32 direk op die uitspraak van Jesus dat 'n mens of vir of teen Hom is (vers 30).

Daar moet ook in ag geneem word dat die sonde teen die Heilige Gees verder gaan as 'n enkele arbitrêre opmerking of daad. Dit is om op 'n deurlopende wyse die verlossende bediening van Jesus te wil dwarsboom soos wat die Fariseërs besig was om te doen (Morris 1992:318). Die Fariseërs het reeds in 9:27-34 vir Jesus daarvan beskuldig dat Hy met die owerste van die demone saamwerk in sy genesings. In die gedeelte, wat as 'n responsiewe *chreia* weergegee word (Mack & Robbins 1985:167), word Jesus ook as die Seun van Dawid aangespreek (vers 27), waarna Hy eers twee blinde mans genees (vers 29) en dan 'n stom man wat besete was (vers 33a), waarop die skare met verbasing reageer (vers 33b) *en die Fariseërs met die beskuldiging dat Jesus met die owerste van die demone saamwerk* (France 1985:207; Hagner 1993:342; Neyrey 1998:134). In die geval is hulle egter nie deur Jesus van 'n onvergeeflike sonde beskuldig nie. Hulle herhaalde, en sterker wordende weerstand teen Jesus, soos die van die stede in Israel, lei egter tot die uitspraak van Jesus in 12:31-32.

7.6 SAMEVATTING (12:22-37)

(i) Jesus maak in die perikoop 'n duidelike onderskeid tussen sondes wat vergeeflik is, en die een wat nie vergeeflik is nie (verse 31-32). *Alle sondes is dus nie vergeeflik nie.*

(ii) Watter sonde nie vergeeflik is nie, word nie duidelik omskryf in verse 31 en 32 nie. Moontlik word die verwysing na die sonde teen die Heilige Gees *doelbewus vaag gelaat* ten einde die retoriese trefkrag van die uitspraak te verhoog. Indien 'n omskrywing van die onderskeid tussen vergeeflike en onvergeeflike sondes egter onderneem moet word, wil dit voorkom asof die mees waarskynlike die onderskeid tussen die belastering van *die persoon van Jesus* wat vergeeflik is, en die lastering *teen die werk van die Heilige Gees* deur Hom wat nie vergeeflik is nie. Die rede hiervoor is dat die werk van die Heilige Gees deur Jesus as God se bemiddelaar direk in verband met God as weldoener staan. In vers 28 verklaar Jesus dat Hy *deur die Gees van God* siekes genees en demone uitdryf. *Die belastering van Jesus as bemiddelaar is dus vergeeflik, maar nie die teen God as weldoener nie.*

(iii) Dit is belangrik om in ag te neem dat die sonde teen die Heilige Gees nie bloot enige sonde teen God is nie. Sommige sondes (bv. laster teen God self) is vergeeflik. Die uitspraak dat elke lastering van mense, behalwe die teen die Heilige Gees, vergeef sal word impliseer dus dat daar na 'n spesifieke werking van God deur sy Gees verwys word. Na alle waarskynlikheid is die spesifieke werking wat ter sprake is die verlossende werk van God deur sy Gees in Jesus. Wie die werking van die Heilige Gees deur Jesus ontken deur dit aan Beëlsebul toe te sê, weerstaan daarmee die verlossende werk van die Gees van God in Jesus. Die doelbewuste weerstand teen die verlossende werk van die Heilige Gees maak dié sonde onvergeeflik aangesien dit juis die versoenende én vergewende werk van God self is wat ontken word.

(iv) Die sonde teen die Heilige Gees as 'n ontkenning van sy werksaamhede gaan verder as 'n enkele daad of woord. Dit is eerder 'n *herhaalde en doelbewuste ontkenning dat die Heilige Gees deur Jesus verlossing bewerkstellig*. Die uitspraak van Jesus is om die rede ingebed in die eskalerende konflik tussen Jesus en die Fariseërs. 'n Konflik wat in Matteus 12:31-37 'n nuwe hoogtepunt bereik.

(v) Die moontlikheid bestaan dat die Matteusgemeenskap die waarskuwing van 12:30-31 nie net tot Jesus en die Fariseërs beperk het nie, maar ook op hulle eie opponente van toepassing gemaak het (Bruner 1987:462; Morris 1992:288). Die weglating van Mark 3:30, wat die laster teen die Heilige Gees duidelik aan die tydgenote van Jesus koppel, versterk die moontlikheid (Twelftree 1992:76).²⁴³

(vi) Die gesag van Jesus as God se bemiddelaar dien in Matteus nie net daartoe om genade te betoon nie, maar ook om die Satan die stryd aan te sê. Deur sy genesings en eksorsismes het Jesus 'n direkte aanval op die ryk van Satan geloods. Die triomf van Jesus oor Satan en sy ryk is in Matteus 'n onmiskenbare teken dat God se koninkryk besig is om aan te breek ten koste van die van Satan (Jeremias 1971:94-95). Soos met die vergifnis van sondes (9:2) dui die uitdrying van demone daarop dat in Jesus die koninkryk van God reeds gekom het (Hill 1972:217; Morris 1992:287). So staan Jesus se genesings en eksorsismes in lyn met sy verkondiging in 4:17 dat die koninkryk van God naby gekom het, en is die kerk se opdrag om

die koms van God se koninkryk te verkondig, gekoppel aan sowel genesing as eksorsisme (10:7-8) (Turner 1992:346).

(vii) Alhoewel die sonde teen Jesus as God se bemiddelaar vergeeflik is, beteken dit nie dat God diegene wat Hom gelaster en gekruisig het ongestraf sal laat nie. In 21:33-45 vertel Jesus 'n gelykenis waarin die huurders van 'n wingerd (die Fariseërs en die hoëpriesters) die eienaar daarvan (God) se seun (Jesus) doodmaak, waarna die eienaar hulle ter dood veroordeel. Jesus se argument in 12:22-37 is daarom nie dat Hy maar gelaster mag word nie, maar eerder dat die wat Hom laster hulleself moet bekeer en Hom eerder bely vir wie Hy is. Elke wonder van Jesus was 'n uitdaging om vir Jesus of teen Hom te kies. Verse 31 en 32 volg direk op die uitspraak van Jesus dat 'n mens óf vir óf teen Hom is (vers 30).

²⁴³ Sien Boring (1976:258-279), Gundry (1982:237) en Hagner (1993:340-341) vir die uiters komplekse intertekstuele verhouding tussen 12:31-32, Mark 3:28-29 en Luk 12:10.

HOOFSTUK 8 - VOORSKRIFTE VIR VERGIFNIS EN VERSOENING IN DIE KERK VAN MATTEUS (16:21- 19:2)

8.1 INLEIDING

Die vierde deel van Matteus se narratief volg op die wisselende reaksies op Jesus se lering en wonders in die derde deel van sy bediening in Matteus (13:53-16:20).

In die **derde deel** van die narratief, wat grootliks Markus se intratekstuele struktuur volg, is uiteengesit hoe Jesus enersyds deur Israel verwerp is, en andersyds deur die dissipels aanvaar is. Belangrike motiewe, soos die verwerping van Jesus (13:54-58), sy wonders (14:13-21, 22-33; 15:32-39), genesings (14:34-36; 15:29-31), konflik met die Joodse religieuse leiers (15:1-20; 16:1-12) en die identiteit van Jesus (14:1-12; 16:13-20), wat reeds vroeër in Matteus aan die orde was, is in die derde deel verder ontwikkel. *Die motiewe van vergifnis en versoening is egter nie direk hanteer nie. Dié motiewe kom egter wel voor in die vierde deel van Jesus se bediening in Matteus.*

Die **vierde deel** van Jesus se bediening bestaan uit 'n paar **kort narratiewe** wat verweef is met enkele **diskoerse** (16:21-17:27), asook **die vierde groot diskoers** van die Evangelie (18:1-19:2). *In dié deel van Jesus se bediening is twee perikope, te wete 18:15-20 en 18:21-35, van besondere belang vir die verstaan van versoening en vergifnis in Matteus deurdat hulle praktiese riglyne gee vir die hantering van versteurde verhoudings in die kerk van Matteus.* In die twee gedeeltes word 'n ietwat ander situasie as die van die dissipels tydens die aardse optrede van Jesus veronderstel. Só veronderstel 18:15-20 sowel die bestaan van die kerk ('n gemeenskap van broers) as die teenwoordigheid van die opgestane Jesus in hulle midde (Bartlett 1993:75). Dit is dus wel moontlik om in 18:15-20 iets van die *Frühkatholizismus* van die na-pase kerk te sien, sonder om dit daarmee saam as 'n skepping van die kerk te beskou (Van Zyl 1990:204-205; Davies & Allison 1991:804-805). Wat verder duidelik is, is dat die twee perikope ongetwyfeld deur die kerk van Matteus op hulleself van toepassing gemaak is.

8.2 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 16:21-19:2

Die vierde deel van Jesus se bediening word ingelei deur 'n oorgangsformule in 16:21 (Ἐὰν τὸς υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου θάψῃ ἑαυτόν, ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁ βασιλεὺς τῶν οὐρανῶν) waarna Hy vir die eerste keer bekend maak dat Hy gaan sterf. Dié eerste aankondiging van Jesus se dood lei 'n nuwe fase van Jesus se bediening in wat gekenmerk word deur die herhaalde aankondiging van sy lyding en dood (17:12; 17:22; 20:18; 26:2 en 26:45b) wat uiteindelik kulmineer in sy dood en opstanding (Anderson 1994:168). Die doel van die aankondigings was om die dissipels voor te berei vir die realiteit dat Jesus aan die kruis sou sterf, iets wat volgens kontemporêre waardes die mees oneervolle dood denkbaar was (Neyrey 1998:139). *Dit is in die diskoers in hoofstuk 18 dat Matteus die prioriteit van vergifnis, in lyn met God s'n, vir gelowiges uitspel. Vergifnis en versoening word in die deel egter nog nie eksplisiet in verband met die dood van Jesus gebring nie. Dit word eerder steeds óf in verband met God se optrede gebring, óf as 'n gemeentoorde geformuleer. Die argumentatiewe tekstuur van die twee gedeeltes is daarom die van profetiese diskoerse in plaas van 'n lyding-dood diskoers (vgl. Robbins 2002:16). Die oneervolle aard van 'n kruisdood kan verklaar waarom Matteus selfs in die gedeelte die vergifnis van sonde nog nie aan die dood van Jesus koppel nie (vgl. Neyrey 1998:139-140). Dit is eers wanneer Matteus se narratief die werklike eervolle karakter van Jesus se dood bekend gemaak het, dat sy dood met vergifnis en versoening verbind word.*

8.3 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 18:1-35

Riglyne vir die hantering van verhoudings tussen medegelowiges (18:1-35)

Deel 1 Die verhouding met die kleintjies in die koninkryk

| | |
|--|----------|
| Vraag oor die belangrikste in die koninkryk van die hemele | 18:1-5 |
| Die verleiding van die kleintjies | 18:6-9 |
| Gelykenis van die verlore skaap | 18:10-14 |

Deel 2 Die noodsaak van dissipline, vergifnis en versoening

| | |
|--|----------|
| Optrede teen die broer wat sondig | 18:15-20 |
| Gelykenis van die onvergewensgesinde slaaf | 18:21-35 |

Die diskoers in hoofstuk 18 bestaan uit 5 perikope (18:1-5, 6-9, 10-14, 15-20, 21-35) wat in **twee dele** verdeel kan word. Die **eerste deel** (18:1-14) bestaan uit drie perikope wat almal

verwysings na "kinders" (παιδίον) of die "geringes" (τῶν μικρῶν) in die koninkryk bevat (Davies & Allison 1991:750-751). In die **tweede deel** (18:15-35) verskuif die fokus van kinders en die geringes na die "medebroer" (ἀδελφός) in die geloofsgemeenskap. Davies en Allison (1991:751) wys daarop dat dié vyf perikope met mekaar saamhang deurdat die vermaning van die broer wat gesondig het (18:15-20), nederigheid vra (18:1-5), nie moet aanstoot gee nie (18:6-9) en moet geskied in navolging van God se passie vir vergifnis (18:21-35) en vir die wat verlore is (18:10-14).²⁴⁴ Beide dele word afgesluit deur 'n gelykenis wat eindig met 'n redaksionele opsomming ingelei deur οὕτως (vers 14 en 35), wat na Jesus se Vader in die hemel verwys (Senior 1987:403; Davies & Allison 1991:751). *Tesame bevestig hoofstuk 18 die fundamentele plek van vergifnis in die etiek en aksie van Matteus se kerk* (Overman 1996:266-267). *Dit beklemtoon dat onderlinge vermaning, genade, vergifnis, versoening, berou en dissipline motiewe is wat nie van mekaar losgemaak mag word nie. Dit begrond ook die kerk se verantwoordelikheid om afgedwaaldes op te soek en te vergewe in die Vaderskap van God (18:14 en 35)* (Buckley 1991:15).

8.4 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 18:15-20

Gemeenteorde

¹⁵ Ἐὰν δὲ ἀμαρτήσῃ [εἰς σὲ] ὁ ἀδελφός σου, ὑπάγε ἔλεγεξον αὐτὸν μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου. ἐὰν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου·

¹⁶ ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσῃ, παράλαβε μετὰ σοῦ ἔτι ἓνα ἢ δύο, ἵνα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῇ πᾶν ῥήμα·

¹⁷ ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἰπὲ τῇ ἐκκλησίᾳ· ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης.

Uitspraak van die Heilige Reg

Eerste *enthymeem*

¹⁸ Ἀμὴν λέγω ὑμῖν· ὅσα ἐὰν δῆσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ.

Tweede *enthymeem*

¹⁹ Πάλιν [ἀμὴν] λέγω ὑμῖν ὅτι ἐὰν δύο συμφωνήσωσιν ἐξ ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς περὶ παντὸς πράγματος οὗ ἐὰν αἰτήσωνται, γενήσεται αὐτοῖς παρὰ τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν

²⁴⁴ In die sin sluit dit aan by 1QS 5:25-6:1 waar die oproep om 'n broer te vermaan, voorafgegaan word deur een vir onderlinge liefde, nederigheid en respek in die Qumran-gemeenskap (Luomanen 1998:254).

οὐρανοῖς· ²⁰ οὐ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἕμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν.

Die retoriese eenheid word van die voorafgaande afgegrens deur die verandering van Jesus se fokus van die μικρῶν na die ἀδελφός, en van die daaropvolgende deur die verandering van subjek (van Jesus na Petrus) in vers 21. Die dominante struktuurmerker in die perikoop is ἐὰν wat in elke vers, behalwe die laaste, voorkom en wat die perikoop tot 'n hegte eenheid saamsnoer (Davies & Allison 1991:750-751). Die retoriese eenheid word verder deur die verwysings na getalle (verse 16, 19 en 20) aanmekaar gebind (France 1985:276). Die **begin** (verse 15-17), **middel** (verse 18-19) en **slot** van die gedeelte (vers 20) word van mekaar onderskei deur twee struktuurmerkers (ἀκούσῃ en variante in verse 15 tot 17) en Ἀμὴν λέγω ὑμῖν in verse 18 en 19.

8.5 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 18:15-20

Die drieledige opbou van die eerste drie verse van die retoriese eenheid neem die vorm van 'n *gemeenteorde* aan (Bornkamm 1970:94; Van Zyl 1987:74). In verse 18 tot 20 word 'n algemene reël (vers 20) op 'n induktiewe wyse afgelei vanuit twee voorbeelde van verskillende optredes van die kerk (vgl. Park 1999:49), wat dit duidelik maak dat die gesag van die kerk om volgens dié gemeenteorde te handel in die blywende teenwoordigheid van Jesus by sy kerk gegrond is. Vers 18 is geformuleer as 'n uitspraak van die Heilige Reg (Käsemann 1970:104, Van Zyl 1987:82-83), terwyl die twee voorbeelde weer elkeen as 'n *enthymeem* weergegee kan word.

Eerste *enthymeem*

- (i) *Algemene reël* (weggelaat): Wanneer Ek by mense is en hulle vra iets sal my Vader dit aan hulle gee.
- (ii) *Spesifieke geval*: Wat die kerk op aarde ook al losmaak of bind (vers 18).
- (iii) *Gevolgtrekking*: Sal ook in die hemel só wees (vers 18).

Tweede entymeem

- (i) *Algemene reël* (weggelaat): Wanneer Ek by mense is en hulle vra iets sal my Vader dit aan hulle gee.
- (ii) *Spesifieke geval*: Waar twee of drie in my Naam saam is, is Ek by hulle (vers 20).
- (iii) *Gevolgtrekking*: Wanneer twee of drie mense saamstem en iets vra, sal die Vader dit aan hulle gee (vers 19b).

Die *argumentatiewe tekstuur* (sien 11.4.3) van die retoriese eenheid is die van 'n *wysheid diskoers* deurdat dit op die sosiale verhoudings tussen mense (verse 15 tot 17) en die invloed daarvan op hulle verhouding met God (verse 18 tot 19) fokus (Robbins 2002:5-7). Dit is nie 'n voorbeeld van 'n profetiese diskoers nie aangesien dit nie fokus op die verantwoordelikheid van bepaalde leiers wat God gekies het om sy vergifnis aan ander te betoon nie, maar eerder op die algemene verantwoordelikheid van alle gelowiges.

Waar die twee gelykenisse in 18:10-14 en 18:23-35, wat die retoriese eenheid omraam, die verantwoordelikheid van die geloofsgemeenskap teenoor afgedwaalde lede beklemtoon, lê 18:15-20 die klem op die verantwoordelikheid van die kerk as geloofsgemeenskap om onderlinge dissipline en orde te handhaaf in die nastreef van versoening (deSilva 1999:56-57). *Vir Matteus moet daar dus 'n balans tussen vergifnis en versoening aan die een kant, en dissipline aan die ander kant, gehandhaaf word. Afgedwaalde en versoende lidmate moet die orde van die kerk eerbiedig.*

8.5.1 Matteus 18:15-17

Die verwysing na ὁ ἀδελφός σου in vers 15 dui daarop dat die gedrag van *individuele gelowiges teenoor mekaar* in die kerk van Matteus hier in fokus is (Thompson 1970:177; Davies & Allison 1991:782; Hagner 1995:531). As sodanig gaan die riglyn nie eksplisiet verder as die heersende kulturele norme ten opsigte van vergifnis en versoening deur dit op alle mense van toepassing te maak nie. Ander antieke skrywers het ook die belangrikheid van geduld, vergifnis en versoening binne die stam of familie beklemtoon (deSilva 2000:172). Plutargus (*Mor.* 483B) skryf byvoorbeeld dat 'n broer sy medebroer eerlik en opreg moet

vermaan soos een wat vir hom omgee. Hy beklemtoon ook dat daar in families nie alleen om vergifnis gevra moet word nie, maar dat dit ook vrylik geskenk moes word (*Mor.* 490C-D). Die Testament van Gad (Test. Gad 6:1-7) gee ook soortgelyke advies. "*If anyone sins against you, speak to him in peace... If anyone confesses and repents, forgive him*" (Test. Gad 6:1-3).

Die sonde wat begaan is, word nie gespesifiseer nie (Nielsen 1990:122; Hagner 1995:531; Duling 1998:267),²⁴⁵ maar dit was waarskynlik van 'n private aard vanweë die opdrag om die aangeleentheid eers persoonlik te gaan bespreek (Davies & Allison 1991:782). Deur die saak privaat te hanteer kon versoening bewerkstellig word sonder om terselfdertyd die broer of suster se eer in die openbaar aan te tas (deSilva 2000:224). Gelowiges wat te na gekom is²⁴⁶ moet nie in die eerste instansie daarop ingestel wees om hulle eie eer ten koste van 'n ander broer of suster te handhaaf nie. Ter wille van versoening moet hulle eerder bereid wees om hulle eie eer op te offer deur nie satisfaksie in die openbaar te soek nie. Versoening kan egter net bewerkstellig word indien die skuldige broer op sy oortreding gewys word,²⁴⁷ en as hy berou daaroor toon (Davies & Allison 1991:782). Gelowiges moet so hul hemelse Vader se besorgdheid oor diegene wat afdwaal het, soos verwoord in die voorafgaande retoriese eenheid (18:10-14), navolg (Thompson 1970:177; Hill 1972:275; France 1985:274). Terselfdertyd beklemtoon die daaropvolgende gelykenis (18:23-35) dat God se vergifnis dade vra wat daarmee strook. Die twee gelykenisse wat 18:15-20 omraam, dien dus as belangrike riglyne vir die kerk se uitlewing van God se onbegrensde liefde in die praktyk.

Indien die skuldige persoon toepaslik optree (letterlik "luister"), vind herstel plaas en is 'n broer teruggevind (Hagner 1995:531). In dié konteks het ἀκούσῃ (36.14) die betekenis van

²⁴⁵ Voorbeelde in Matteus is beledigings (5:22), om iets teen jou broer te hê (5:23) en om ander onregverdig te beoordeel (7:3-5) (Duling 1998:268).

²⁴⁶ Die verwysing na "teen jou" (εἰς σέ) is afwesig by verskeie teksgetuies (bv. \aleph , B, f^1 en cop^{sa}). Indien die weglating die oorspronklike weergee, het die byvoeging baie vroeg plaasgevind (Carson 1984:404). Dié alternatiewe lesing sou impliseer dat die fokus van die gedeelte nie op interpersoonlike verhoudings is nie (soos verse 21-22), maar op die algemene besorgdheid oor 'n gelowige wat afgedwaal het (Carson 1984:402; France 1985:274). Die interne getuie van 18:15-20, soos die bepaling dat die eerste stap in die vermaningsproses tussen die skuldige en die benadeelde party moet plaasvind, steun egter die gedagte dat die fokus van die perikoop op die oortreding tussen twee individue is (Gundry 1982:367; Duling 1998:267).

"to listen or pay attention to a person, with resulting conformity to what is advised or commanded -'to pay attention and obey' " (Louw & Nida 1988:467). Dit impliseer daarom berou, bekering, vergifnis en versoening (vgl. Hagner 1995:531). Die doel van die teregwyding is nie alleen persoonlike versoening nie, maar om die broer ook terug te wen vir die hele geloofsgemeenskap (Gundry 1982:368; Hagner 1995:531). Versoening raak dus nie net die verhouding tussen twee individue nie, maar die hele gemeenskap (Malina & Rohrbaugh 1992:119). *Die versoening ter sprake vra ook om vergifnis, soos deur die volgende gelykenis duidelik gemaak* (Malina & Rohrbaugh 1992:119). *Vergifnis en versoening kan daarom nie van mekaar losgemaak word nie.*

As die broer egter nie na wense reageer nie, moet daar verder gegaan word deur een of twee lede van die gemeenskap saam te vat ten einde verdere gesag aan die vermaning te verleen (Thompson 1970:184; France 1985:274; Hagner 1995:531). Die Ou-Testamentiese riglyn (Deut 19:15-21) word deur middel van 'n *intertekstuele rekontekstualisering* gewysig deurdat die getuies nie die aanvanklike oortreding aanskou het nie, maar eerder die gesprek tussen die benadeelde en die skuldige party meemaak (vgl. Hill 1972:276; Gundry 1982:368; Davies & Allison 1991:784-785).²⁴⁸ Indien die skuldige broer nie na die groep van twee of drie luister nie, moet die saak onder die aandag van die hele gemeenskap gebring word (Hagner 1995:532). Die gemeenskap rig dan die finale pastorale appèl tot die skuldige om hom te bekeer (France 1985:275). Indien hy nie hierop reageer nie is al opsie wat vir die gemeenskap oorbly om hom uit die gemeenskap te ekskommunikeer (Carson 1984:403; Davies & Allison 1991:785; Hagner 1995:532; kontra France 1985:275). France (1985:275) neem die spesifieke verwysing na hoe die benadeelde gelowige moet optree as 'n aanwysing dat hier nie 'n algehele ekskommunikasie beveel word nie, maar wel 'n riglyn gegee word oor wat die houding van die benadeelde gelowige moet wees (so ook Thompson 1970:185). Dit maak

²⁴⁷ Die betekenis van ἐλέγχω (33.417) is volgens Louw en Nida (1988:436) "*to state that someone has done wrong, with the implication that there is adequate proof of such wrongdoing -'to rebuke, to reproach, rebuke, reproach' "*.

²⁴⁸ Dit is 'n voorbeeld van *intertekstuele rekontekstualisering* van Deut 19:15 aangesien daar nie na die vorige voorkoms daarvan in Deuteronomium verwys word nie (Robbins 1994a:180; 1994c:86; 1996a:107; 1996b:48) en omdat dit hier in 'n nuwe konteks op 'n gewysigde wyse toegepas word (vgl. Gnika 1988:137; Davies & Allison 1991:785). Anders as in Deuteronomium funksioneer die bepaling in Matteus in 'n pastorale konteks en nie in 'n juridiese nie (vgl. France 1985:274). Dieselfde driestap proses wat in die perikoop voorkom, kom ook in 1QS 5:25-6:1 en CD 9:2-3 voor (Hill 1972:275; Carson 1984:403).

egter nie sin om binne 'n geloofsgemeenskap slegs aan een persoon die opdrag te gee om interaksie met 'n ander persoon te vermy nie. Die opdrag aan die benadeelde persoon, wat in die meervoud gegee word, is eerder 'n voorskrif vir die hele geloofsgemeenskap (Gundry 1982:368; Davies & Allison 1991:785). Dié ekskommunikasie van die medebroer sou wel iets van die broer wat te na gekom is, se eer herstel (Neyrey 1998:183). Die herstel van 'n broer se eer deur die openbare sensuur en verbanning van 'n medebroer, is egter slegs die laaste uitweg (*ultima ratio*) as versoening nie realiseer nie.

Die frase ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης het hier 'n negatiewe metaforiese strekking deurdat die broer soos 'n heiden, of te wel 'n ongelowige, beskou moet word. Die persoon word nie alleen uitgebán nie, maar as deel van die mees verwerplike groep van mense beskou (Hagner 1995:532).²⁴⁹ Die medebroer word daardeur buite die grense van die geloofsgemeenskap geplaas (Malina & Rohrbaugh 1992:119). Dié stap het drastiese sosio-ekonomiese implikasies vir die verstotene ingehou (Davies & Allison 1991:785),²⁵⁰ deurdat enige verstotene beswaarlik buite die stam as ekonomiese en sosiologiese eenheid 'n bestaan sou kon maak.

Die optrede van die kerk impliseer egter nie dat alle moontlikhede vir versoening met die medebroer daarmee uitgesluit is nie. Alhoewel Jesus hier aansluit by die Joodse opvatting van tollenaars en heidene wat hulleself deur hulle lewenswyse van God afgeskei het (Nielsen 1990:123), het Hy in 8:5-13 en 9:9-13 die letterlike uitleef van dié gesindheid, om alle kontak te vermy, deur sy eie gedrag weerspreek (France 1985:275). In Matteus word Jesus selfs die "vriend" (φίλος) van tollenaars en sondaars genoem (11:19) en word die heidene deur Hom geprys vir hulle geloof (8:5-13; 15:28) (Senior 1987:404). In 9:10-12 verklaar Jesus dat Hy gekom het om hulle te "genees" (Luomanen 1998:251), wat dit duidelik maak dat Jesus se bediening aan heidene en tollenaars op hulle bekering gerig was. In 28:18-19 is die heidene die fokus van die kerk se sendingopdrag (Gundry 1982:369). *Sowel die tollenaars as die*

²⁴⁹ Ander voorbeelde waar daar na tollenaars en heidene verwys word ten einde gedrag wat benede die norm van die koninkryk is te illustreer, is 5:46-47 en 6:7.

²⁵⁰ Ou-Testamentiese parallele soos Lev 19:15-18; Spr 3:12; 25:9-10; 27:5-6 en Joodse Apokriewe geskrifte soos Test. Gad 4 en 6 en die Qumran geskrifte soos 1QS 5:24-6:1 en CD 9:2-8 wys op ekskommunikasie as tugmaatreël in Joodse geskrifte (Davies & Allison 1991:786; Duling 1998:271).

heidene is dus vir Jesus nie uitgesluit van enige toekomstige moontlikheid van vergifnis en versoening nie. LaGrand (1995:227) gaan selfs so ver om te beweer dat "*it is precisely as ó ἑθνικός that an unrepentant sinner maintains positive claims on the resurrection community.*" Die gelykenis van die verlore skaap (18:10-14) beklemtoon juis dié verantwoordelikheid van gelowiges om diegene wat afgedwaal het te gaan soek (Ramshaw 1998:399). Laasgenoemde gelykenis sluit direk aan by die tipering van Jesus as die heerser wat soos 'n herder vir Israel sal wees (2:6) en wat gestuur is na die verlore skape van Israel (15:24). Jesus se meegevoel vir die skares wat soos skape sonder 'n herder is (9:36), moet deur die dissipels gedeel word in hulle sending na die verlore skape van Israel (10:6). Die versorging van afgedwaalde lede van die kerk is 'n direkte voortsetting van Jesus se bediening (Luomanen 1998:248).

Matteus bepleit in verse 15 tot 17 dat gelowiges nie maar bloot die ander wang moet draai wanneer 'n broer teen hulle sondig nie (vgl. 5:39-40). *Binne die geloofsgemeenskap moet verder gegaan word as om passief op onreg te reageer* (Malina & Rohrbaugh 1992:119). Onderlinge vermaning, vergifnis en versoening moet in die kerk tot hulle reg kom. Dit is verder belangrik dat Matteus die kerk, en nie die Joodse leierskap nie, as die belangrikste *eer-toekennende-liggaam* vir gelowiges in die retoriese eenheid voorhou (vgl. deSilva 1999:27-28). Daar moet nie gestreef word om die guns en sanksie van die Joodse leierskap, of van die Romeinse owerheid te bekom nie, maar van die kerk (Overman 1996:245). *Dit is ook opvallend dat die hele gemeente, en nie net enkele spesifieke leiersfigure in die kerk nie, 'n gelyke verantwoordelikheid in die bewerkstelling van versoening het* (Thompson 1970:177; Bartlett 1993:75).

8.5.2 Matteus 18:18-20

Vers 18 is 'n byna verbatim herhaling van 16:19 (France 1985:275; Hagner 1995:532). Waarskynlik is die uitdrukking 'n rabbynse een wat dui op die besluit om 'n bepaalde uitleg van die wet van toepassing te maak op gelowiges, of om hulle daarvan vry te stel (Nielsen 1990:123). In die sin staan dit ook in verband met die vergifnis van sondes. France (1985:275) neem dit byvoorbeeld as 'n direkte verwysing na die bepaling van wat sonde is en wat nie, met die konnotasie om te vergewe al dan nie. Nielsen (1990:124) sien dit weer as die

uitspreek of die opheffing van die ban uit die geloofsgemeenskap. Dit blyk dus geregverdig te wees om die verwysing na "om los te maak" (λύω) in 18:18 die betekenis te gee van om te vergewe, en "om te bind" (δέω) die betekenis van onvergewe te laat (Hagner 1995:532; Luomanen 1998:222).²⁵¹

Dit is verder 'n vraag of die verwysing "om te bind" (δέω) of "los te maak" (λύω) in 16:19 en 18:18 dieselfde betekenis het. Indien wel, beskik Petrus en die gemeenskap oor dieselfde gesag (vgl. Hill 1972:276; France 1985:275; Davies & Allison 1991:787; Hagner 1995:532). As 16:19 op die uitleg en toepassing van die wet dui, en 18:18 op die ekskommunikasie van 'n broer uit die kerk, is daar egter sprake van 'n onderskeid tussen die kerk se lerende gesag en sy dissiplinêre gesag. 'n Waterdigte onderskeid tussen die gesag om te leer of te ekskommunikeer blyk egter onnodig te wees. Schweizer (1983:134) wys naamlik daarop dat Matteus beide dieselfde formuleer, en dat 'n onderskeid tussen leerstellige en dissiplinêre gesag in die Evangelie nie opgaan nie aangesien eersgenoemde die basis vir laasgenoemde verskaf.

Wat ook duidelik is, is dat die gesag van die kerk vir Matteus in die laaste instansie nóg in persone, nóg in strukture lê. *Dit lê in die teenwoordigheid van Jesus.* Geen gesag in die kerk word los van die teenwoordigheid van die opgestane Jesus uitgeoefen nie. Jesus verseker verder die geloofsgemeenskap dat Hy in hulle midde sal wees ten einde hulle te lei in die neem van die besluite, en dat wat hulle ook al vra, Hy van sy Vader wat in die hemel is aan hulle sal gee (Hagner 1995:533). In vers 20 word die gemeenskap verder verseker van die teenwoordigheid van die opgestane Jesus (Davies & Allison 1991:788-789). Dié vers sluit aan by 1:23 en antisipeer Jesus se belofte in 28:20 (France 1985:276; Hagner 1995:533). Dit herinner ook aan verskeie Ou-Testamentiese eskatologiese beloftes (bv. Eseg 43:7; Joël 2:27; Sag 2:10-11) (Davies & Allison 1991:789).

²⁵¹ Louw en Nida (1988a:477) vertaal δέω (37:46) as "*to exercise authority over something on the basis that it is not legitimate -to prohibit, to not allow, to not permit*" en λύω (37:47) as "*to exercise authority over something on the basis of its being legitimate -to permit, to allow.*"

8.6 SAMEVATTING (18:15-20)

(i) Matteus 18:15-20 gee riglyne oor hoe individuele gelowiges moet optree indien medegelowiges teen hulle gesondig het, ten einde hulle vir die gemeenskap terug te wen. Die riglyne stem grootliks ooreen met soortgelyke riglyne in die Ou Testament en die Vroegjodedom, en word in die retoriese eenheid voorafgegaan deur die voorbeeld van God wat die afgedwaalde gelowige opsoek.

(ii) Versoening word hier voorafgegaan deur vermaning, berou en vergifnis. Indien nie, is die skuldige broer van die gemeenskap afgesny. In die proses moet die handhawing van eie eer deur die saak in die openbaar te hanteer, aanvanklik ter syde gestel word ter wille van vergifnis en versoening.

(iii) Die basis van die geloofsgemeenskap se gesag is die belofte van die voortdurende teenwoordigheid van Jesus in die gemeenskap as bemiddelaar van God se guns (vgl. Gniska 1988:140-141; Luomanen 1998:250).

(iv) Die perikoop reflekteer die praktyke van die kerk in die tyd van Matteus (Hagner 1995:531).

(v) In die gedeelte neem die benadeelde broer, soos in 6:12, 14-15, die inisiatief. In 5:24-26 is dit weer die oortreder wat die inisiatief neem (vgl. Davies & Allison 1988:517). *In Matteus word beide die een wat sy broer te na gekom het as die broer wat te na gekom is, dus aangespreek om vergifnis en versoening na te streef* (deSilva 2000:224). Die motief vir sy optrede in die perikoop is nie weerwraak nie, maar om sy broer vir die koninkryk terug te wen (France 1985:276). Laasgenoemde (om hom "terug te wen") dui hier op vergifnis en versoening.

(vi) Die inbedding van die gedeelte oor die ekskommunikasie van onberouvolle sondeers in 'n hoofstuk wat klem lê op God se versorging van die afgedwaaldes (18:1-14) en op onbeperkte vergifnis (18:21-22), en wat eindig met 'n oproep tot wedersydse vergifnis, beklemtoon dat ekskommunikasie in werklikheid 'n selfopgeleide vonnis is (Davies & Allison 1991:804;

LaGrand 1995:227). Dit is selfopgelê omdat dit alle pogings van God en medegelowiges ignoreer om versoening te bewerkstellig. Die konteks van hoofstuk 18 dien verder as 'n herinnering aan die gemeente dat wie sy broer wil aanspreek, en moontlik uitban, in navolging van God met nederigheid en vergewensgesindheid moet optree (Davies & Allison 1991:804).

8.7 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 18:21-35

Chreia

²¹ Τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσῃ εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτόν; ἕως ἐπτάκις;

²² λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· οὐ λέγω σοι ἕως ἐπτάκις ἀλλὰ ἕως ἐβδομηκοντάκις ἐπτά.

Die gelykenis van die onvergewensgesinde dienskneg

A. Begin: Die koning en sy slaaf (18:23-27)

²³ Διὰ τοῦτο ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὃς ἠθέλησεν συνᾶραι λόγον μετὰ τῶν δούλων αὐτοῦ. ²⁴ ἀρξαμένου δὲ αὐτοῦ συναίρειν προσηνέχθη αὐτῷ εἰς ὀφειλέτης μυρίων ταλάντων. ²⁵ μὴ ἔχοντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι ἐκέλευσεν αὐτὸν ὁ κύριος πρᾶθῆναι καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ πάντα ὅσα ἔχει, καὶ ἀποδοθῆναι. ²⁶ πεσὼν οὖν ὁ δούλος προσεκύνει αὐτῷ λέγων· μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ πάντα ἀποδώσω σοι. ²⁷ σπλαγχνισθεὶς δὲ ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἀπέλυσεν αὐτὸν καὶ τὸ δάνειον ἀφήκεν αὐτῷ.

B. Middel: Die slaaf en sy medeslaaf (18:28-30)

²⁸ ἐξελθὼν δὲ ὁ δούλος ἐκεῖνος εὗρεν ἓνα τῶν συνδούλων αὐτοῦ, ὃς ὤφειλεν αὐτῷ ἑκατὸν δηνάρια, καὶ κρατήσας αὐτὸν ἐπνιγεν λέγων· ἀπόδος εἰ τι ὀφείλεις. ²⁹ πεσὼν οὖν ὁ σύνδουλος αὐτοῦ παρεκάλει αὐτὸν λέγων· μακροθύμησον ἐπ' ἐμοί, καὶ ἀποδώσω σοι. ³⁰ ὁ δὲ οὐκ ἠθέλεν ἀλλὰ ἀπελθὼν ἔβαλεν αὐτὸν εἰς φυλακὴν ἕως ἀποδοῦναι τὸ ὀφειλόμενον.

C. Einde: Die medeamptenare se respons en die koning se reaksie (18:31-34)

³¹ ἰδόντες οὖν οἱ σύνδουλοι αὐτοῦ τὰ γενόμενα ἐλυπήθησαν σφόδρα καὶ ἐλθόντες διεσάφησαν τῷ κυρίῳ ἐαυτῶν πάντα τὰ γενόμενα. ³² τότε προσκαλεσάμενος αὐτὸν ὁ κύριος αὐτοῦ λέγει αὐτῷ· δοῦλε πονηρέ, πᾶσαν τὴν ὀφειλὴν ἐκείνην ἀφήκᾰ σοι, ἐπεὶ παρεκάλεσάς με. ³³ οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὥς καγὼ σὲ ἠλέησα; ³⁴ καὶ ὀργισθεὶς ὁ κύριος αὐτοῦ παρέδωκεν αὐτὸν τοῖς βασανισταῖς ἕως οὗ ἀποδοῦναι τὸ ὀφειλόμενον.

Toepassing van die gelykenis (18:35)

³⁵ οὕτως καὶ ὁ πατὴρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσῃ ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀφήτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν.

Die retoriese eenheid²⁵² word van die voorafgaande (18:15-20) afgegrens deur die verandering in subjek (van Jesus na Petrus), en van die daaropvolgende deur die spesifieke vermelding dat Jesus klaar gepraat het, asook die verandering van die geografiese lokus (19:1). Die responsiewe *chreia* en die gelykenis word aan mekaar gekoppel deur 'n *inclusio* gevorm deur die verwysing na ὁ ἀδελφός μου (vers 21) en τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ (vers 35), asook deur die herhaling van struktuurmerkers soos "vergifnis" (ἀφῆσω en vervoegings in verse 21, 27, 32 en 35), "skuld" (ὀφειλέτης en verbuigings in verse 24, 28, 30, 32 en 34), "terugbetaal" (ἀποδώσω en vervoegings in verse 25, 26, 28, 29, 30 en 34), "slaaf" of "medeslaaf" (τῶν δούλων en ὁ σύνδουλος en variante in verse 23, 26, 27, 28, 29, 31, 32 en 33), "sê" (λέγω en variante in verse 21, 22, 26, 28, 29 en 31) en "heer" (κύριε en verbuigings in verse 21, 25, 27, 31, 32 en 34). Dit is duidelik uit die voorafgaande dat vergifnis en skuld beide sleutelbegrippe in die perikoop is (Nielsen 1990:127). Die perikoop bestaan uit 'n inleiding (18:21-22) en toepassing (18:35) wat die **begin** (18:23-27), **middel** (18:28-30) en **einde** (18:31-34) daarvan omraam (vgl. Davies & Allison 1991:794; Nielsen 1990:128; Hagner 1995:536-537). Dié indeling van die gelykenis word bepaal deur die wisseling van hoofkarakter in die verskillende dele daarvan. In die begin en einde is die heer naamlik die hoofkarakter met die slaaf die sekondêre karakter, terwyl laasgenoemde in die middel weer die hoofkarakter is (vgl. Nielsen 1982:128).

8.8 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 18:21-35

Matteus 18:21-35 bestaan uit 'n responsiewe *chreia* (18:21-22),²⁵³ gevolg deur 'n gelykenis (18:23-35) wat daaraan gekoppel is (Buchanan 1984:231, 238; Bailey & Vander Broek 1992:112; Neyrey 1998:50-51), ten einde dit te illustreer (Mack & Robbins 1989:23).

²⁵² Kontra Davies en Allison (1991:750) en met Hill (1972:277) word 18:21-22 en 23-35 as een retoriese eenheid geneem aangesien die gelykenis direk op Jesus se antwoord volg.

²⁵³ Watson (1992b:105) neem 18:21-22 as 'n *chreia* met humor, terwyl Berger (1984:81) weer die hele 18:21-35 as 'n *chreia* beskou. Alhoewel 18:23-35 aan die voorafgaande twee verse gekoppel is, het dit egter nie die vorm van 'n *chreia* nie, maar van 'n gelykenis.

Die responsiewe *chreia* bestaan uit 'n vraag (vers 21) en 'n antwoord (vers 22) waarna die daaropvolgende gelykenis die motief van vergifnis verder hanteer. Die argument onderliggend aan die gelykenis kan soos volg weergegee word.

- (i) *Algemene reël*: God vergewe nie dié wat nie ander sondaars vergewe nie.
- (ii) *Spesifieke geval*: As julle nie ander wat sondig vergewe nie.
- (iii) *Gevolgtrekking*: Sal God julle ook nie vergewe nie.

Dié argument is identies aan die een onderliggend aan 6:12, 14-15. *Dié ooreenstemming van 18:23-35 en 6:12, 14-15 beklemtoon dat dit in beide perikope nie soseer oor die volgorde van intermenslike vergifnis en die van God gaan nie, as oor die onbetwiste koppeling van die twee aan mekaar.*

Die *argumentatiewe tekstuur* (sien 11.4.3) van die retoriese eenheid is, soos die voorafgaande, die van 'n *wysheid diskoers* deurdat dit op die sosiale verhoudings tussen mense, en die invloed daarvan op hulle verhouding met God (verse 32 tot 35), fokus (Robbins 2002:5-7). Dit is ook nie 'n voorbeeld van 'n profetiese diskoers nie aangesien dit nie net fokus op die verantwoordelikheid van bepaalde leiers in die kerk nie, maar wel op die algemene verantwoordelikheid van alle gelowiges om mekaar te vergewe (vers 35).

8.8.1 Matteus 18:21-22

In die verse sit Matteus enersyds sy hantering van die onderlinge verhouding tussen gelowiges voort, en sluit hy andersyds aan by die saak van interpersoonlike vergifnis wat reeds in 6:12, 14-15 hanteer is (Carson 1984:404; Hagner 1995:536). *Matteus maak dit eers duidelik dat vergifnis tussen lede van die geloofsgemeenskap geen grense mag ken nie (18:21-22), waarna hy beklemtoon dat lede 'n verpligting het om mekaar onderling te vergewe omdat God hulle vergewe het (18:23-35) (Carson 1984:393; Hagner 1995:536).*

Die belangrikste funksie van die responsiewe *chreia* en die gelykenis is om te verhoed dat die onderlinge vermaning, soos in verse 15 tot 20 beskryf, op 'n kliniese en berekende wyse toegepas word in die geloofsgemeenskap. Dit toon dat vergifnis en dissipline nie 'n saak van

berekening is nie, maar van die opregte navolging van Jesus. Sonder onbegrensde vergifnis kan die geloofsgemeenskap nie mekaar vermaan, saam bid, of Jesus in hulle midde hê nie (Davies & Allison 1991:791).

Die vraag van Petrus²⁵⁴ in 18:21 bevestig dat hy die belangrikheid van interpersoonlike vergifnis verstaan en aanvaar het, maar dat hy perke vir die praktiese uitvoering daarvan in die kerk van Matteus wou daarstel (Filson 1972:202-203; Morris 1992:471; Hagner 1995:537). Petrus neem sewe as sy vertrekpunt en oortref daardeur die driemalige vergifnis van dieselfde sonde deur die Rabbi's (France 1985:277; Nielsen 1990:126; Davies & Allison 1991:792-293). Die Babiloniese Talmoed verklaar byvoorbeeld "*if a man sins once, twice, or three times, they forgive him; if he sins a fourth time, they do not forgive him*" (B. Talm.. 5.13).²⁵⁵

In ooreenstemming met vers 15 verwys Petrus in vers 21 in die algemeen na 'n sonde wat teen 'n broer begaan is deur 'n medebroer (ἀμαρτήσῃ εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου) (Hagner 1995:537). Soos in die vorige perikoop, en in die Matteusevangelie as 'n geheel, verwys "broer" hier na die medegelowige (Gundry 1982:370; Davies & Allison 1991:792; Morris 1992:471). Die vraag van Petrus het dus nie betrekking op verhoudings in die algemeen nie, maar op die persoonlike verhoudings tussen medegelowiges in die kerk van Matteus (Hill 1972:277).

Anders as Lukas 17:4 word hier nie eksplisiet vermeld dat die broer tot inkeer gekom het en om vergifnis gevra het nie (Davies & Allison 1991:792). Volgens Gundry (1982:371) en Hagner (1995:537) word dit egter hier wel veronderstel. Die voorafgaande perikoop het immers 'n ander weg voorgeskryf as herhaalde vergifnis in die geval waar 'n medebroer hom nie bekeer het nie.

Jesus se antwoord wys 'n berekende en beperkte vergifnis van broers af, en vereis eerder onbeperkte bereidwilligheid om mekaar te vergewe (Davies & Allison 1991:793; Hagner

²⁵⁴ Dit gebeur telkens in Matteus dat belangrike vrae, of aankondigings, deur Petrus gevra word (Overman 1996:265). Die feit dat dit Petrus is wat die vraag rondom vergifnis vra, beklemtoon daarom die belangrikheid van vergifnis vir die kerk van Matteus.

²⁵⁵ Davies en Allison (1991:792-793) verwys na onder andere Gen 4:15; Lev 16; 26:18 en Spr 24:16 as tekste waarin die getal sewe in 'n konteks van vergifnis en weerwraak voorkom.

1995:537).²⁵⁶ Waar 18:15-17 aansluit by die algemene kode van hoe eer gehandhaaf moes word, vra Jesus hier om 'n werkwyse wat daarteenoor staan. Die herhaalde vergifnis wat Hy vra sou trouens volgens die heersende kode as skandelik gesien gewees het (Neyrey 1998:183). Die motivering vir die verwagte oneervolle gedrag verskaf Matteus in 'n uitgebreide gelykenis wat dit in God se optrede begrond (Hagner 1995:537).

8.8.2 Matteus 18:23-35

Die gelykenis van die onvergewensgesinde slaaf word deur Matteus direk aan die voorafgaande antwoord van Jesus gekoppel (Διὰ τοῦτο) (Hagner 1995:537). Dit is egter nie 'n illustrasie van die voorafgaande *chreia* nie aangesien die koning nie herhaaldelik vergifnis beoefen het nie, maar eerder 'n beklemtoning van vergifnis as 'n vereiste van God vir die wat dit ontvang het. Terwyl 18:20-21 die klem op herhaalde vergifnis plaas, is die klem in 18:23-35 dus op die belangrikheid om met dieselfde vergewensgesindheid as die hemelse Vader op te tree (Gundry 1982:374; Davies & Allison 1991:794).

Die gelykenis verduidelik die toedrag van sake in die koninkryk van die hemele, waarvan die kerk van Matteus 'n refleksie moet wees. Dit verwys na 'n koning wat sy boeke wil afsluit (Davies & Allison 1991:797; Hagner 1995:538). Die analogie van God as koning en gelowiges as sy slawe het ten doel om die gebeure van die gelykenis vanuit die bloot menslike sfeer te verwyder en dit op die hemelse toe te pas.²⁵⁷ Dit het nie ten doel om 'n volledige een-tot-een korrespondensie tussen die koning se optrede en die van God daar te stel nie (Davies & Allison 1991:796). In die afsluiting van sy boeke begin die koning met sy eie slawe, en

²⁵⁶ Jesus se verwysing na 77, of selfs 490 (ἑβδομηκοντάκις ἑπτά), moet hier figuurlik verstaan word as onbepaalde vergifnis in plaas van as 'n vasgestelde getal (Davies & Allison 1991:793; Morris 1992:472; Hagner 1995:537). Hier is ook 'n moontlike *intertekstuele eggo* van Gen 4:24 waar verwys word na die wraak van Kain en Lameg. Soos wat weerwraak en haat in Gen 4 onbegrens is, moet liefde en vergifnis onbegrens wees in die kerk (Filson 1972:203; Gundry 1982:371; France 1985:277; Davies & Allison 1991:793).

²⁵⁷ Die gelykenis het 'n duidelike eskatologiese strekking (Hagner 1995:538). In 24:45-51 en 25:14-20 word die beeld van die afsluiting van die boeke van die koninkryk herhaal (Davies & Allison 1991:797).

ontdek hy 'n slaaf²⁵⁸ wat 'n onmoontlike groot (hiperboliese) bedrag aan hom skuld (Gundry 1982:374).²⁵⁹ Die skuld²⁶⁰ was buite die vermoë van die slaaf om te betaal en die koning gee gevolglik opdrag dat die man en sy familie as slawe verkoop en sy eiendom gelikwedeer moet word (Hagner 1995:538).²⁶¹

In reaksie op die uitspraak van die koning val die man voor hom neer en vra hom om geduldig te wees sodat hy die skuld kan betaal. Die belofte is totaal onrealisties in die lig van die geweldige omvang van sy skuld. Die koning reageer egter op sy pleidooi deur hom innig jammer te kry, en hom nie net meer tyd te gee nie, maar hom van sy totale lening²⁶² vry te spreek (Hill 1972:278; Filson 1972:203; Gundry 1982:374; Hagner 1995:538-539). Die koning se genade oortref só selfs die onrealistiese verwagting van die slaaf (Jeremias 1972:211; Senior 1987:405). *Die genadige optrede van die koning om die slaaf van sy skuld*

²⁵⁸ In die lig van die bedrag van die skuld wat ter sprake is, blyk dit dat δοῦλος hier moontlik die betekenis het van "amptenaar", as bloot "dienskneg" of "slaaf" (vgl. Gundry 1982:373; Davies & Allison 1991:797). Die verwysing in vers 28 en 29 na sy medeslaaf wil dit egter laat blyk of "slaaf" hier te verkies is (Davies & Allison 1991:797). Alhoewel die slaaf waarskynlik 'n belangrike bestuursposisie beklee het, en daarom tot die elite onder die slawe behoort het, verander dit niks aan die feit dat hy die eiendom van sy meester was wat verkoop en gemartel kon word nie (Glancy 2000:72-75, 86).

²⁵⁹ Die skuld van die slaaf word as μυρίων τάλάντων (10 000 talente) aangegee wat 'n ongelooflike bedrag is (Davies & Allison 1991:798). Volgens Josefus (*Antiq.* 17:320) was die belasting van Judea, Idumea en Samaria maar 600 talente in 4 v.C. gewees. Aangesien talente die grootste geldeenheid in gebruik was en 10 000 die grootste getal wat in algemene berekeninge gebruik is, het μυρίων τάλάντων in die vers waarskynlik die betekenis van "ontelbaar" (vgl. Gundry 1982:373; Gnilka 1988:145; Davies & Allison 1991:798; Hagner 1995:539). Davies en Allison (1991:795-796) voer aan dat die gelykenis finansieel meer sin maak as daar aanvaar word dat Matteus denarii met talente vervang het. Omdat die gelykenis nie ten doel het om ekonomiese gebruike in detail te illustreer nie (Buchanan 1984:232), maar eerder om die optrede van die koning en die slaaf te kontrasteer (Senior 1987:405), word die voorstel nie gevolg nie. Spekulasie oor hoe die slaaf so 'n enorme bedrag as lening kon verkry is daarom ook nie relevant nie.

²⁶⁰ Die analogiese gebruik van "skuld" of "skuldenaar" (ὀφειλέτης) kom ook in 6:12 voor (Davies & Allison 1991:798). Die geweldige skuld van die slaaf staan dus vir die sondeskuld van elke dissipel wat deur God vergeef is (Gundry 1982:374).

²⁶¹ 'n Ou-Testamentiese voorbeeld van persone wat ter wille van hulle skuld verkoop is, is Lev 25:39; 1 Sam 22:2; 2 Kon 4:1; Jes 50:1 en Amos 2:6 (vgl. Filson 1971:203; Carson 1984:406; Hagner 1995:539). Die verslawing van kinders as gevolg van hulle ouers se skuld kom voor in 2 Kon 4:1 en Neh 5:1-13 (Davies & Allison 1991:799). Dit was egter verbode in Israel vir 'n Jood om sy vrou te verkoop (Nielsen 1990:129). Dit is belangrik om in gedagte te hou dat dit nie gaan oor 'n vryman wat in slawerny verkoop word nie, maar oor 'n slaaf wat aan 'n nuwe eienaar verkoop word (Glancy 2000:86).

²⁶² Hier word verwys na "lening" (τὸ δάνειον) en in vers 32 na "skuld" (Carson 1984:406).

vry te spreek, dien hier as 'n metafoor vir die vergifnis van sonde deur God (Hagner 1995:539).²⁶³ Dit geskied sonder enige huiwering of voorwaardes, enkel op grond van sy genade (Morris 1992:474-475).

In die verdere verloop van die gelykenis word vertel hoe die slaaf 'n medeslaaf (τῶν συνδούλων αὐτοῦ) raakgeloop het wat 'n bedrag aan hom geskuld het wat onvergelykbaar kleiner was as die een wat hy aan die koning verskuldig was (Gundry 1982:374; Hagner 1995:539). Die slaaf wat van sy skuld vrygespreek is, gaan egter oor tot fisiese geweld deur sy medeslaaf te wurg (πνίγω) in 'n poging om sy skuld van hom te verhaal. Die medeslaaf se reaksie hierop is identies aan die van die eerste slaaf toe hy deur die koning gekonfronteer is (Gundry 1982:373; Nielsen 1990:130-131; Hagner 1995:539), met die verskil dat sy versoek wel redelik en realisties was (Davies & Allison 1991:801). Die reaksie van die slaaf aan wie die skuld verskuldig was, is egter die antitese van die koning s'n. Hy laat sy medeslaaf in die tronk gooi en eis dat hy alles betaal. *Waar die vryspraak van sy eie skuld hom finansiëel bemagtig het om ander van hulle s'n vry te spreek, weier die eerste slaaf om vanuit dié nuwe vryheid te leef.*

Die slaaf se ander medeslawe is só ontsteld oor sy optrede dat hulle die koning oor sy gedrag inlig. Nadat die eerste slaaf deur die koning ontbied word, word hy deur die koning aangespreek as 'n "bose slaaf" (δοῦλε πονηρέ), wat daarop wys dat sy gedrag hom ontbloom het as 'n valse dissipel (Gundry 1982:375). Die koning herinner die bose slaaf aan sy skuld wat afgeskryf is omdat hy vir genade gepleit het, en vra hom direk of hy nie ook genade moes betoon het nie. Die "genade" (ἐλέω) waarna die heer verwys, is die vergifnis wat hy aan die slaaf betoon het. Dié verwysing ondersteun die verstaan van "genade" (ἐλεος) in 5:7 as 'n daad wat spesifiek dade van vergifnis in sluit (vgl. Guelich 1982:88, 104; Neyrey 1998:182-183). *Die motief van genade word in Matteus dus direk met die praktyk van vergifnis verbind* (Mohrlang 1984:97; Betz 1995:134).

²⁶³ Die werkwoord ἀφῆκεν, wat hier in die sekulêre sin gebruik word van die afskryf van 'n lening, word in 6:12, 14-15; 9:2, 5-6 en 12:31-32 gebruik vir die vergifnis van sonde (Hagner 1995:539).

In die eerste-eeuse Mediterreense wêreld het genade nie alleen gedui op dit wat ontvang is nie, maar ook op die ontvanger se gunstige reaksie daarop. Om die rede het daar nie iets bestaan soos 'n geïsoleerde daad van genade nie. 'n Daad van genade moes 'n ander daad van genade ontlok (deSilva 2000:104-109). Alhoewel 'n weldoener nie 'n daad van genade betoon het om daardeur iets in ruil te ontvang nie (so 'n motief sou dit immers diskwalifiseer as 'n genadige daad), het hy of sy wel in ag geneem of 'n persoon op gepaste wyse (d.w.s. met genade) daarop sou reageer (deSilva 2000:108). Terwyl die aanvanklike genadige daad 'n vrywillige een was, was 'n genadige respons daarop 'n vereiste (*Off.* 1:47-48). Die versuim om korrek op 'n genadige daad te reageer, is daarom ten alle koste deur eervolle persone vermy (*Ben.* 3.1.2; 3.2.1). Die gelykenis onderstreep dus dié kultureel verwagte respons van genade op die ontvangs van God s'n (vgl. deSilva 2000:122-123). Wie genade ontvang het behoort dit ook aan ander te betoon. Vryspraak impliseer daarom meer as net persoonlike dankbaarheid. *Dit bring ook 'n verpligting mee om op soortgelyke wyse te reageer* (Filson 1972:204; Davies & Allison 1991:802).

In die interpretasie van die gelykenis is dit belangrik om in ag te neem dat meester-slaaf verhoudinge, soos die wat in die gelykenis veronderstel word, nie 'n weldoener-kliënt verhouding was nie (Glancy 2000:70). Die verhouding tussen die heer en sy slaaf is nie 'n vrywillige verhouding wat tot stand gekom het deur die positiewe uitdaging van die heer se eer nie. Die slaaf is eerder die meester se eiendom wat deur hom fisies gedissiplineer (vers 34)²⁶⁴ en verkoop kon word (vers 25) (Glancy 2000:69-70). Die gelykenis beklemtoon dus enersyds die absolute vrye genade waarmee God handel en andersyds die eis van die evangelie om net soos God op te tree. Slawe het geen aanspraak gehad op hul meester se guns nie. Soos dit vir slawe doodgewoon ondenkbaar was om strydig met hulle heer se wense op te tree, moet dit vir gelowiges ondenkbaar wees om nie soos God te vergewe nie. Die koning reageer met woede op die slaaf se onvergewensgesinde optrede en gee hom oor om gemartel te word totdat sy volle skuld betaal is (Nielsen 1990:133).²⁶⁵ In die gelykenis korreleer die onvergewensgesinde slaaf se straf met sy hantering van sy medeslaaf (Davies & Allison

²⁶⁴ In Matteus is daar ses gelykenisse wat na slawe verwys (13:24-30; 18:23-35; 21:33-41; 22:1-10; 24:45-51 en 25:14-30). Geweld en straf is in net een van die gelykenisse (13:24-30) afwesig (Glancy 2000:73).

²⁶⁵ βασιανιστής is 'n *hapax legomenon* in die Nuwe Testament en veronderstel waarskynlik 'n nie-Joodse milieu as *sosiale intertekstuur* (Jeremias 1972:213; Nielsen 1990:133; Davies & Allison 1991:802).

1991:803; Hagner 1995:540). Die geweldige konsekwensies daarvan om aan God se genade ongehoorsaam te wees, word sodoende deur die gelykenis beklemtoon (Glancy 2000:67).

In die slotvers word die gelykenis deur Matteus toegepas deur na twee belangrike teologiese beginsels, onderliggend aan die motiewe van versoening en vergifnis te verwys, te wete: (i) Dissipels se vergifnis moet in navolging van God se voorbeeld geskied (vgl. 5:48) (Senior 1987:406; Davies & Allison 1991:802). (ii) Daar is 'n korrelasie tussen hoe hulle teenoor ander optree en hoe God teenoor hulle sal optree. *Dit is immers slegs dié wat genadig is (ἐλεήμονες) wat geseënd is deurdad hulle genade van God sal ontvang (5:7), en diegene wat ander vergewe wat self op vergifnis aanspraak kan maak (6:12, 14-15)* (Senior 1987:406; France 1985:278; Davies & Allison 1991:803; Hagner 1995:540-541).²⁶⁶ *Dissipels sal ook geoordeel word soos wat hulle oor ander geoordeel het (7:2). Naas 'n positiewe motivering vir vergifnis (God se vergifnis van diegene wat geen aanspraak daarop kon maak nie) gee die perikoop ook 'n negatiewe motivering daarvoor deur op die realiteit van God se straf te wys vir die wat nie ander vergewe nie* (Luomanen 1998:279; deSilva 2000:79).

Die toepassing van die gelykenis deur Matteus in vers 35 op die vergifnis van medebroers impliseer nie noodwendig dat hy nie letterlike skuld bedoel is nie (kontra Davies & Allison 1991:795). Vergifnis kan naamlik ook die vryskelding van 'n boete of skuld impliseer soos dit in die gelykenis uitgebeeld is. Matteus beklemtoon verder dat hartgrondige vergifnis verlang word (ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν) (Davies & Allison 1991:803; Luomanen 1998:252-253). Vergifnis is nie bloot 'n saak van menslike emosie of welwillendheid (Hill 1972:278), berekeninge (France 1985:278), of van leë woorde nie (Gundry 1982:375), maar van opregte barmhartigheid.²⁶⁷

Die implikasie van Matteus se toepassing van die gelykenis is dat God se vergifnis vir ewig verbeur kan word indien daar nie gepas daarop gereageer word nie (Filson 1972:204). *Die betekenis van die gelykenis word egter moontlik oorspan wanneer daar op grond van die*

²⁶⁶ Sien ook Test. Gad 6:7 (Davies & Allison 1991:803).

²⁶⁷ In vers 27 word die werkwoord *σπλαγχνισθεῖς* gebruik om daarop te dui dat God in die setel van sy emosies (sy ingewande volgens die Jode) die slaaf jammer gekry het. Dit dui dus op die sterkste moontlike gevoel van barmhartigheid teenoor 'n ander (Senior 1987:405; Nielsen 1990:130). In 9:36; 15:32 en 20:34 word dit met Jesus as subjek gebruik (Hill 1972:278; Nielsen 1990:130). Sien ook 15:8 (Jeremias 1972).

*optrede van die koning aangevoer word, dat anders as die geval met interpersoonlike vergifnis, God sondaars net eenmalig vergewe.*²⁶⁸ *Die fokus van die gelykenis is nie op hoeveel keer daar vergewe moet word nie, maar dat God se vergifnis 'n soortgelyke hartgrondige respons moet ontlok. In die sin korreleer dit met Matteus se klem op 'n verantwoordelike respons op God se oproep tot bekering en vergifnis (Senior 1987:407).*²⁶⁹

8.9 SAMEVATTING (18:23-35)

(i) Dié gelykenis beklemtoon die enorme sondeskuld van sondaars teenoor God, asook sy bereidheid om diegene wat geen aanspraak daarop kan maak nie te vergewe. Die genade en vergifnis van God is verder die begronding van interpersoonlike vergifnis tussen gelowiges deurdat die ontvangs van God s'n gelowiges vrymaak om mekaar te vergewe en selfs hulle vyande lief te hê (Senior 1987:406). *God se vergifnis eis nie net vergifnis nie, maar stel ook mense in staat om ander te vergewe* (Via 1988:515-516). Die vryskelding van die eerste slaaf van sy skuld het dit immers vir hom moontlik gemaak om sy medeslaaf van sy skuld vry te skel.

(ii) Waar die responsiewe *chreia* enige menslike begrensing van vergifnis afgewys het, verwoord die gelykenis een van die grense wat God aan vergifnis stel. Wie nie as vergeefde ander vergeef nie, loop die wesenlike gevaar om God se vergifnis te verbeur (Filson 1971:204; Nielsen 1990:127). God se genade en vergifnis van gelowiges plaas hulle onder die verpligting om op soortgelyke wyse teenoor ander op te tree. Interpersoonlike vergifnis in die geloofsgemeenskap is in die gelykenis nie die voorwaarde vir die ontvangs van God se vergifnis nie, maar eerder die verwagte konsekwensie daarvan (Nielsen 1990:134). Soos Hagner (1995:536) dit stel: "*Disciples are the forgiven who forgive.*"

²⁶⁸ Net so beteken 6:12, 14-15 nie letterlik dat God gelowiges net soveel vergewe as wat hulle ander vergewe nie. Dit sou impliseer dat niemand vergewe word nie. Dit beklemtoon eerder die verwagte korrelasie tussen vergifnis wat ontvang is en dit wat aan ander verleen moet word.

²⁶⁹ Matteus eis deurgaans dade wat getuig van opregte bekering (vgl. 3:7-19; 7:21; 21:28-32; 25:31-46 en 24:45-46) (Senior 1987:407).

(iii) *Vergifnis moet van harte geskied en nóg begrens nóg berekend wees.* Die toepassing van die gelykenis in vers 35 maak dit duidelik dat dit hier nie gaan oor hoeveel keer 'n persoon vergewe word nie, maar of dit heelhartig geskied het. Die vergifnis van medebroers is volgens hoofstuk 18 ook nie afhanklik van menslike oorwegings of emosies nie, maar eerder van die belewenis van God se vergifnis (Hill 1972:278).

(iv) Die hele hoofstuk 18 is pastoraal ingestel deurdat dit die terugwen van sondaars, die herhaalde oproep tot bekering en onbeperkte vergifnis bepleit. Waar broederlike vergifnis geweier word (18:23-35) of geen berou getoon word nie (18:15-20), verdwyn die samehörigheid van die geloofsgemeenskap.

(v) Die toepassing van die gelykenis in vers 35 sluit nie uit dat die afskryf van letterlike skuld ook 'n integrale deel van vergifnis is nie.

(vi) Die kerk beskik volgens Matteus oor 'n groter gesag as om te kan ekskommunikeer, te wete om te kan vergewe.

8.10 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 19:1-2

Met die afsluiting van die vierde deel van Jesus se bediening word nie alleen beklemtoon dat sy openbare eer toegeneem het nie, maar ook dat sy bemiddeling van God se genesing aan mense voortgegaan het. Dit kondig ook 'n fundamentele geografiese verskuiwing in die bediening van Jesus aan wat verreikende gevolge sou hê. Tot op die stadium was Jesus se optrede tot Galilea beperk. Vanaf vers 1 van hoofstuk 19 begin Jesus met sy tog na Jerusalem in die Suide wat sou eindig met sy dood (Overman 1996:277).

8.11 SAMEVATTING (16:21-19:2)

Neyrey (1990:148) wys daarop dat sonde op een van twee wyses verstaan is in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Sonde is eerstens gesien as die *verbreking van sekere wette, reëls of tradisies*. Só het Jesus die Joodse reëls oor die eerbiediging van die sabbat (12:1-8)

en oor vas (8:14-17) verbreek. Die kontemporêre verwagting was dat God dié wat sy bepalinge verbreek het self sou straf. Sonde is tweedens as 'n *soort kontaminasie* gesien wat deur 'n persoon en gemeenskap kon versprei soos suurdeeg deur 'n hele baksel (vgl. 16:6 en 11), of 'n siekte van die een ledemaat na die hele liggaam (vgl. 5:29-30, 18:8-9) (Neyrey 1990:147-156).

In die aanspreek van hierdie twee (na watter ander vorms is verwys??) vorms van sonde is daar twee uiteenlopende strategieë gevolg. Ten opsigte van sonde as die oortreding van reëls, is vergifnis en toleransie bepleit aangesien God self dit sou straf, maar ten opsigte van sonde as kontaminasie is die radikale ekskommunikasie van persone bepleit (Neyrey 1990:153-154). In laasgenoemde geval is die aanspreek van die oortreding en die reinheid van die geloofsgemeenskap, en nie vergifnis ten alle koste nie, die fokus van die strategie. In die geval bedreig die sonde van een die hele gemeenskap se voortbestaan.

In Matteus word beide strategieë gevolg. Só word in hoofstuk 18 sowel toleransie en onbeperkte vergifnis (verse 21 tot 35), as vermaning en selfs ekskommunikasie (verse 15 tot 20) bepleit. Die aandrang op onbeperkte vergifnis mag daarom nie meganies, of in isolasie, gehanteer word sonder die inagneming van die gevolge daarvan vir die geloofsgemeenskap as 'n geheel nie (Ramshaw 1998:400). Vergifnis en versoening het die herstel van die geloofsgemeenskap ten doel en nie die aftakeling daarvan nie. Vergifnis en liefde beteken daarom nie 'n onverskilligheid teenoor die sonde van ander nie. Om die rede word die eis om te vergewe saamgegroepeer met dié om die sonde van 'n broer aan te spreek (Davies & Allison 1991:792-793).²⁷⁰ Waar herhaalde vergifnis nie met berou beantwoord word nie, moet die skuldige party uit die gemeenskap geweier word. In die geval bly die gebande egter steeds die fokus van die kerk se sending-roeping.

²⁷⁰ In Lev 19:17-18 volg die opdrag om mekaar lief te hê ook op aanwysings om mekaar te vermaan (Davies & Allison 1991:791).

HOOFTUK 9 - JESUS SE DOOD VIR BAIE (19:3-25:46)

9.1 INLEIDING

Die vyfde deel van Jesus se bediening geskied in Judea (France 1985:66) en word gekenmerk deur die eskalerende konflik tussen Hom en die leiers van Israel. Dit bestaan uit 'n lang **narratiewe gedeelte** (19:3-23:39) en Jesus se laaste **groot redevoeringsdiskoers** (24:1-25:46). *Dit is in die narratiewe gedeelte dat die motiewe van vergifnis en versoening vir die eerste keer in verband met Jesus se dood gebring word, wanneer Jesus in 20:28 verklaar dat Hy sy lewe as 'n losprys vir baie (λύτρον ἀντὶ πολλῶν) sal gee. Met dié uitspraak gaan Jesus verder as om bloot sy dood aan te kondig (soos in 16:21; 17:22-23 en 20:18-19), deurdat Hy ook die betekenis daarvan bekend maak (Page 1992:660).*

9.2 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 19:3-23:39

Dié lang narratiewe gedeelte beskryf Jesus se optrede en lering op pad na Jerusalem (19:3-20:34), sy triomfantlike intog (21:1-22) en sy konflik met die Joodse leiers (21:23-23:39). Inhoudelik kan dit in twee dele verdeel word.

Die **eerste deel** (19:3-20:28) word gekenmerk deur die afwesigheid van aksie (dit bevat bv. geen wonders of uitdagende dade van Jesus nie) en geografiese verwysings,²⁷¹ terwyl dit op praktiese etiese vraagstukke soos egskeiding (19:3-9), die selibaat (19:10-12), kinders (19:13-15), geld (19:16-20:16) en onderlinge diensbaarheid (20:20-28) fokus. Dit is in die gedeelte, wat as 'n lang *Haustafel* geneem kan word en waarin Jesus die heersende kulturele kode radikaal wysig (Davies & Allison 1997:1-2), dat Jesus vir die eerste keer sy dood direk in verband met die verlossing van sondaars bring (20:28).

²⁷¹ Dit bevat net een geografiese verwysing in 20:17 (Davies & Allison 1997:1).

Die **tweede deel** (20:29-23:39) verskil inhoudelik van die eerste deel deurdat dit wonders (20:29-34; 21:14-22), uitdagende dade (21:1-13) en enkele geografiese verwysings (20:19; 21:1, 12 en 18) bevat. Dit fokus ook eerder op Jerusalem as die kerk (Davies & Allison 1997:2). Dit beskryf verder in 21:23 tot 22:46 verskeie vyandige ontmoetings met die Joodse leierskap (uitdagende vrae en kontroversies - 21:23-27; 22:15-40; 22:41-46), asook 'n paar gelykenisse van Jesus (21:28-32, 33-46 en 22:1-14). Hoofstuk 23 bestaan uit 'n reeks oordeelsuitsprake van Jesus teen die skrifgeleerdes en die Fariseërs (23:1-36), asook sy klag oor Jerusalem (23:37-39). Samevattend gestel, beskryf die narratiewe gedeelte (19:3-23:39) hoe Jesus as God se gesagvolle bemiddelaar onderweg na Jerusalem geleer, genees, geseën en vermaan het.

9.3 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 20:20-28

Narratio

²⁰Τότε προσήλθεν αὐτῷ ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου μετὰ τῶν υἱῶν αὐτῆς προσκυνούσα καὶ αἰτοῦσά τι ἀπ' αὐτοῦ.

²¹ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ· τί θέλεις; λέγει αὐτῷ· εἰπὲ ἵνα καθίσωσιν οὗτοι οἱ δύο υἱοί μου εἰς ἐκ δεξιῶν σου καὶ εἰς ἐξ ἐνωπύμων σου ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.

Eerste responsiewe *chreia*

²²ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· οὐκ οἶδατε τί αἰτεῖσθε. δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ μέλλω πίνειν;

λέγουσιν αὐτῷ· δυνάμεθα.

Tweede responsiewe *chreia*

²³λέγει αὐτοῖς· τὸ μὲν ποτήριόν μου πίεσθε, τὸ δὲ καθίσαι ἐκ δεξιῶν μου καὶ ἐξ ἐνωπύμων οὐκ ἔστιν ἐμὸν [τοῦτο] δοῦναι, ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται ὑπὸ τοῦ πατρὸς μου.

Narratio

²⁴Καὶ ἀκούσαντες οἱ δέκα ἡγανάκτησαν περὶ τῶν δύο ἀδελφῶν.

Sillogisme

²⁵ὁ δὲ Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος αὐτοὺς εἶπεν· οἶδατε ὅτι οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν. ²⁶οὐχ οὕτως ἔσται ἐν ὑμῖν, ἀλλ' ὅς ἐάν θέλῃ ἐν ὑμῖν μέγας γενέσθαι ἔσται ὑμῶν διάκονος, ²⁷καὶ ὅς ἐάν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος ἔσται ὑμῶν δούλος.

Enthymeem

²⁸ ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

Die retoriese eenheid word van die voorafgaande (20:17-19) afgegrens deur die temporele merker (Τότε) wat dit inlei, asook die bekendstelling van 'n nuwe karakter (ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου), en van die daaropvolgende (20:29-34) deur die verandering van geografiese lokus (na Ἱεριχὼ) en karakters (δύο τυφλοὶ en die ὄχλος). Die **begin** (verse 20 tot 22), **middel** (verse 23 tot 24) en **slot** (verse 25 tot 28) van die perikoop val saam met Jesus se verskillende reaksies op onderskeidelik die versoek van Johannes en Jakobus se ma (21b), die twee broers se respons (22b), en die reaksie van die ander tien dissipels (24).

Die struktuurmerkers wat die meeste in die perikoop voorkom, is die wat in die slot op nederigheid en diensbaarheid dui (διάκονος, δούλος, διακονηθῆναι en διακονῆσαι). Ander struktuurmerkers wat prominent in die begin en slot is, is die wat na Johannes en Jakobus verwys (τῶν υἱῶν αὐτῆς, οἱ δύο υἱοὶ μου en τῶν δύο ἀδελφῶν). Laasgenoemde struktuurmerkers staan teenoor die enkele verwysing na die ander dissipels (οἱ δέκα) ten einde die onderskeid tussen die twee dissipels en die ander tien te beklemtoon. Die begin en middel van die perikoop word *chiasties* aan mekaar verbind deur die herhaling van die twee broers se versoek (vers 21b en 23b), asook die verwysings daarna of hulle in staat is (δύνασθε) om "die beker" (τὸ ποτήριον) van Jesus "te drink" (πίνειν) in verse 22b en 23a (Davies & Allison 1997:83). Die herhaling van "wil" (θέλεις en θέλη) in verse 21, 26 en 27, asook van "weet" (onderskeidelik οἴδατεθ en οἴδατε) in verse 22 en 25, koppel die begin en middel van die perikoop aan mekaar (vgl. Hagner 1995:579; Davies & Allison 1997:84). Die sillogisme in verse 25 tot 28 bestaan uit twee *sinonieme parallelismes* (onderskeidelik in vers 25 en in verse 26 tot 27) wat antitetes teenoor mekaar staan (Davies & Allison 1997:83).

9.4 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 20:20-28

Die eerste vier verse van die perikoop bevat twee responsiewe *chreiai* van Jesus (vgl. Berger 1984:81). Die eerste *chreia* (vers 22a) volg op die versoek van Johannes en Jakobus se ma, en

die tweede *chreia* (vers 23) op die twee broers se antwoord op die voorafgaande *chreia* van Jesus.

In antwoord op die verontwaardigde reaksie van die ander dissipels op die versoek namens die twee broers, beklemtoon Jesus dat nederigheid die koninkryk van die hemele moet kenmerk. Hy staaf die oproep tot nederigheid deur middel van 'n sillogisme wat soos volg weergegee kan word:

- (i) *Algemene reël*: Die heersers van die nasies oefen gesag oor ander uit en word gedien (vers 25).
- (ii) *Spesifieke geval*: Die Seun van die mens het nie gekom om gedien te word nie, maar om te dien (vers 28a).²⁷²
- (iii) *Gevolgtrekking*: Daarom moet die dissipels, as leiers, sy voorbeeld volg en nie oor ander heers nie, maar hulle eerder dien (verse 26 tot 27).

Die algemene reël word in vers 25 deur twee negatiewe voorbeelde uit die sosiale orde gestel, terwyl die spesifieke geval weer deur twee positiewe voorbeelde in vers 28 verwoord word. Laasgenoemdes dui op die optrede van Jesus, waarvan die verwysing na sy dood die klimaks van die retoriese eenheid vorm. Die *enthymeem* onderliggend aan vers 28 kan soos volg gestel word (vgl. Robbins 2002:24):

- (i) *Algemene reël*: Die dood van 'n regverdige kan baie van hulle sondes verlos.
- (ii) *Spesifieke geval*: Die Seun van die mens was 'n regverdige.
- (iii) *Gevolgtrekking*: Daarom sou Jesus se dood baie van hulle sondes verlos.

Die gedagte onderliggend aan Jesus se daad is dus dat sy dood versoening met God sou bewerk deur hulle van hul sondes te verlos (vgl. Combrink 1968:135). Die retoriese eenheid is daarom 'n *lyding-dood diskoers* (vgl. Robbins 2002:21-24).

²⁷² In die verband sluit dit aan by sy uitsprake in 19:30 en 20:16, wat dit duidelik maak dat diegene wat bereid is om die geringste te wees, in werklikheid die vernaamste in die koninkryk van die hemele is (Hagner 1995:578).

9.4.1 Matteus 20:20-27

Die gedagtes van 'n hemelse loon (19:27-29) en dat die laastes eerste sal wees (19:30-20:16), dien as 'n aanloop tot die versoek van Jakobus en Johannes se ma in vers 20 (Davies & Allison 1997:84).²⁷³ Die heersersposisies (die twaalf trone) vir die dissipels is immers reeds verseker in die koninkryk van God (19:28). Al wat nog vasgestel moet word, is hulle onderlinge posisies (France 1985:291-292).

In reaksie op die versoek om die eervolste posisies²⁷⁴ in die koninkryk van Jesus, wat 'n positiewe uitdaging van Jesus se eer was (Neyrey 1998:45; Luz 2001:543), antwoord Hy deur te vra of hulle uit dieselfde beker as Hy kan drink. Die beker (τὸ ποτήριον) is hier 'n metafoor wat op Jesus se lyding dui (France 1985:292; Hagner 1995:581; Luz 2001:543).²⁷⁵ Wanneer die twee broers instemmend antwoord, gee Jesus deur 'n tweede *chreia* te kenne dat hulle wel eendag soos Hy sal ly. As eervolle bemiddelaar staan Hy egter nie hulle versoek om

²⁷³ Die versoek van Johannes en Jakobus se ma namens hulle was indirek 'n versoek om die vermeerdering van haar eie eer, aangesien vrouens primêr eer via hulle seuns ontvang het (Malina & Rohrbaugh 1992:126). In dié sin eggo dit die versoek van Batseba in 1 Kon 1:15-21 (Davies & Allison 1997:87). Indien die tradisie korrek is wat Johannes en Jakobus se ma as Salome identifiseer, en sy daarmee saam Maria se suster was, speel familieloyaliteit moontlik 'n rol in die versoek (Davies & Allison 1997:86). In die eerste-eeuse Mediterreense wêreld was die uitgebreide familie die belangrikste sosiale instelling wat 'n persoon se eer bepaal het (Esler 1994:31). In die sin sou dit daarom 'n uiters redelike versoek wees dat die twee broers wat deel van Jesus se uitgebreide familie was, posisies bo die van Petrus in sy koninkryk sou beklee. In die lig van die voorafgaande aankondiging van Jesus se lyding en dood (20:17-19) is haar versoek egter byna ondenkbaar (Hagner 1995:578, 580). Dit dui op 'n fundamentele misverstaan van die aard van die dienslewering wat in die koninkryk van Jesus verwag word (Morris 1992:508). In sy koninkryk is die geringste, wat ander dien, die vernaamste.

²⁷⁴ Die regterkant van 'n heerser was simbolies die plek van mag en status (Neyrey 1998:66; Davies & Allison 1997:88; Luz 2001:543).

²⁷⁵ Die beker waarna Jesus verwys, het verskeie moontlike betekenisse. In die Ou Testament is die beker 'n simbool van vreugde (vgl. Ps 23:5; 116:13), maar ook 'n aanduiding van die oordeel van God wat soos 'n beker geledig moet word (vgl. Ps 75:9; Jer 25:15-38; 49:12; 51:7; Jes 51:17 en Eseg 23:31-34; Hab 2:16) (Combrink 1968:145). Dit kan ook op 'n persoon se lot of sy dood wys (Luz 2001:543). In 26:39-42 verwys Jesus na sy komende lyding as 'n beker wat Hy moet drink, terwyl Hy dit tydens die paasmaaltyd as 'n teken van sy bloed wat vir baie uitgestort word tot vergifnis van hulle sondes identifiseer (26:28) (Neyrey 1998:124-125). Dit wil daarom voorkom asof die beker waarna Jesus hier verwys op sy lyding dui (Filson 1971:216; Luz 2001:543).

die ereposisies in die koninkryk toe nie aangesien slegs sy Vader, as hemelse Weldoener, dit sou kon toestaan (Neyrey 1998:45).

9.4.2 Matteus 20:28

Die afsluiting van die perikoop (vers 28) beklemtoon die dienskarakter van Jesus se bediening verder deur daarop te wys dat Hy bereid was om Homself as 'n losprys vir baie (λύτρον ἀντὶ πολλῶν) te gee. Dit is 'n vraag of πολλῶν hier die inklusiewe betekenis van "almal" (so Nielsen 1990:165 en Combrink 1968:139) in plaas van die letterlike betekenis van "baie", het (Page 1992:662).

Die inklusiewe verstaan is moontlik indien πολλῶν hier 'n vertaling van die Hebreeuse לְכָל (LXX πολλοῖς) in Jes 53:11 is wat *soms* die inklusiewe betekenis van "almal" het (Jeremias 1966:179; Moulder 1977:121). Terwyl Davies en Allison (1997:95) toegee dat πολλῶν hier letterlik "baie" beteken, en daarom waarskynlik na die kerk verwys ("die baie" versus "almal"), kies hulle egter, in navolging van Jeremias (1966:180-182), tog vir die inklusiewe betekenis daarvan. Hulle staaf dié keuse op grond van die parallel in 1 Tim 2:6 wat πάντων in plaas van πολλῶν het. Dit is egter 'n vraag of Matteus vanuit die perspektief van Paulus gelees moet word.

- Beskou vanuit die geheel van die Matteusevangelie wil dit voorkom asof 20:28 eerder op die *omvattende* betekenis van Jesus se dood (d.w.s. nie vir enkeles nie maar vir baie) as op die *universele* aard daarvan (d.w.s. die hele mensdom) dui.
- In die sin sluit dit aan by 1:21 waar bekendgemaak is dat Jesus sy volk (τὸν λαὸν αὐτοῦ), en dus nie die ganse mensdom nie, van hulle sondes sal red (vgl. Powell 1995:5).
- In die Qumran (1QS en CD) en sekere rabbynse geskrifte dui die לְכָל net op die uitverkore verbondsgemeenskap (Combrink 1968:140; France 1985:294; Hagner 1995:404).

● Die afwesigheid van die lidwoord in 20:28 maak die inklusiewe betekenis vir πολλῶν onwaarskynlik (Morris 1992:514; Luz 2001:546), maar nie onmoontlik nie (Jeremias 1966:180-181).

● Luz (2001:546) neem πολλῶν daarom in vers 28 as 'n verwysing na die kerk. Die kerk moet egter nie sektaries verstaan word nie (d.w.s. net enkeles), maar omvattend, aangesien Matteus ruimte daarvoor laat dat sowel die Jode as die nie-Jode die fokus van God se heilsplan is (vgl. LaGrand 1995:220). Gundry (2000:406) wys egter daarop dat Matteus selfs in die geval nie verwag het dat die nuwe volk van God besonder talryk in getal sal wees nie (vgl. 7:13-14).

Dié verwysing in vers 28b is 'n *intertekstuele opsommende aanhaling* van Jes 52:13-53:12. Dit is 'n opsommende aanhaling, aangesien daar eerder 'n konseptuele ooreenkoms tussen Jes 53:11-12 en 20:28 (kontra Luz 2001:546) as 'n linguistiese een is (Hill 1972:289; Lindars 1982:293; Page 1992:660).²⁷⁶ In Jesaja 53:10 word verwys na die lydende kneg van die Here wat sy lewe as skuldoffer (ⲉⲩⲛ) sou gee en dat Hy ter wille van baie sou ly (Page 1992:660; Gundry 1992:404; Hagner 1995:582).²⁷⁷

Vers 28b is moontlik ook 'n *intertekstuele eggo* van die gedagte van die versoenende waarde van die dood van martelare wat in die Laatjodedom onder Griekssprekende Jode ontwikkel het (sien 2 Mak 7:37-38; 4 Mak 6:28-29; 17:21-22) (Hill 1972:289; Lindars 1982:293; Page 1992:660). Terwyl die gedagte dat die dood van een tot *voordeel* van ander kan strek nie

²⁷⁶ Barrett (1959:5-7) wys daarop dat die LXX nooit ⲉⲩⲛ met λύτρον vertaal nie. Die rede hiervoor is dat ⲉⲩⲛ eerder die konnotasie van "skuld" of "kompensasie" het, terwyl λύτρον weer die van "plaasvervanging" en "ekwivalensie" het. In die LXX is λύτρον (meestal in die meervoud) ook eerder 'n vertaling van כפר (Combrink 1968:133; Davies & Allison 1997:95). Barrett beskou verder die verwysing daarna "om jou lewe vir baie te gee" (καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ... ἀντὶ πολλῶν) as te algemeen om dit as 'n spesifieke intertekstuele verwysing na Jes 53 te neem. Moulder (1977:121-122) voer egter aan dat dit nie die LXX is wat agter Mark 10:45 (en dus ook 20:28) is nie, maar die Hebreeuse teks van Jes 53. Die gebrek aan linguistiese ooreenkomste tussen 20:28 en die LXX weergawe van Jes 53:11-12 is daarom nie vir hom vreemd nie. Hagner (1995:582) wys ook daarop dat daar wel bepaalde ooreenkomste is (bv. ψυχὴ en πολλοί), terwyl Evans (2001:121) weer Mark 10:45 as 'n opsomming van Jes 52:13-53:12 sien en nie as 'n vertaling nie.

²⁷⁷ Sien 5.5.2.2. vir 'n uiteensetting van die betekenis van die skuldoffer (ⲉⲩⲛ) in die Ou Testament.

vreemd in die Griekse kultuur was nie (Davies & Allison 1997:97-98), is die dood van 'n persoon nêrens in die bekende Griekse tekste 'n voorwaarde vir versoening nie (Breytenbach 1986b:262). Combrink (1968:136-137) wys ook daarop dat Jesus se selfoorgawe en die van die Joodse martelare belangrike verskille toon. By Jesus gaan dit veral oor mense ter wille van wie Hy Homself oorgee, en nie om die wet of God nie. Partikularistiese nasionalistiese trekke ontbreek ook by Jesus. Hagner (1995:583) beskou dié Laatjodedom agtergrond ook as onwaarskynlik (kontra Hill 1972:289). Daarenteen bestaan daar 'n groter konsensus onder eksegete dat Jes 53:11-12 wel op 'n manier die basis verskaf vir die geestelike verstaan van Jesus se dood as 'n losprys wat Hy namens ander moes bring (vgl. Hill 1972:289; France 1985:294; Morris 1992:513; Page 1992:660; Hagner 1995:582). Dit sluit sodoende aan by 8:17 waar Hy met die dienskneg van Jes 53:4 geïdentifiseer is (Hagner 1995:582). Dit is verder moontlik dat Jes 43:3-4 en Dan 7 ook 'n bepaalde invloed op 20:28 en Mark 10:45 kon uitgeoefen het (Davies & Allison 1997:95-97; Evans 2001:124-125).

Die verwysing na 'n losprys vir baie (λύτρον ἀντὶ πολλῶν) is die eerste aanduiding van die *plaasvervangende karakter* van Jesus se dood in die Matteusevangelie. Die gebruik van λύτρον saam met die voorsetsel ἀντὶ dui naamlik op die gee van iets (bv. geld) in die plek van iemand anders (bv. 'n krygsgevangene of slaaf) (France 1985:293; Nielsen 1990:165; Morris 1992:512-513; Page 1992:662). In die konteks van 20:20-28 dui dit op die vrykoping van sondaars van hul sonde met die lewe van Jesus as prys (Hagner 1995:582). Dié vrywillige dood²⁷⁸ van Jesus is sy hoogste weldaad waardeur Hy verlossing van sonde, dood en die Satan bewerkstellig het (deSilva 1999:46; 2000:136).

Vir Hill (1972:288-289) dui λύτρον hier (anders as in die geval van juridiese tekste waar die bedrag van die losprys ook vermeld word) bloot op die manier waarop iemand bevry is (Hill 1972:288).²⁷⁹ Volgens France (1985:293-294) dui die verwysing na 'n losprys ook op die blote feit dat 'n betaling van een of ander aard nodig was. Die vraag aan wie²⁸⁰ dit betaal

²⁷⁸ Louw en Nida (1988a:264) neem δίδωμι ψυχὴν (23:100) as 'n idioom met die betekenis van "om vrywillig te sterf" met die implikasie dat dit vir 'n bepaalde doel geskied.

²⁷⁹ Louw en Nida (1988a:488) omskryf die betekenis van λύτρον as "*the means or instrument by which release or deliverance is made possible.*"

²⁸⁰ Combrink (1968:140-141) voer aan dat dit aan God betaal word. Die moontlikheid van versoening met God is daarom opgesluit in die feit dat Hy nie alleen 'n losprys eis nie, maar dit ook self voorsien. Nielsen (1990:166) argumenteer egter dat die teks geen gronde verskaf

moes word, of hoe die bedrag vasgestel is, is daarom oorbodig (vgl. Page 1992:662). Die teks gee ook nie 'n omvattende verduideliking van die aard en betekenis van Jesus se versoenende dood nie (Davies & Allison 1997:100; Luz 2001:546). Dit beklemtoon wel dat Jesus vir ander gedoen het wat hulle nie vir hulleself kon doen nie (Page 1992:662) en dat dit 'n daad van diens aan ander in gehoorsaamheid aan God was (Nielsen 1990:165).

9.5 SAMEVATTING 20:20-28

(i) Matteus getuig van Jesus as die een wat alles ter wille van ander gedoen het. Hy het nie gekom om gedien te word nie, maar om ander te dien. Of Jesus in Matteus mense vergeef, versoen, leer of genees - alles wat Hy gedoen het was ter wille van ander (Neyrey 1998:125). Die dood van Jesus is in Matteus die hoogtepunt van sy selfopoffering en diens. Danker (1982:417-435) se tipering van Jesus in Matteus as 'n bedreigde weldoener (*endangered benefactor*) is daarom juis, aangesien Hy Homself in gevaar gestel het ten einde vir ander tot voordeel te kan wees. Dit is dáárom dat Hy die hoogste denkbare eer van God ontvang het (Neyrey 1998:125; deSilva 2000:136).

(ii) Matteus 20:28 maak vir die eerste keer bekend hoe Jesus sy volk van hulle sondes gaan verlos (soos reeds deur die etimologie van sy naam bekend gemaak is in 1:21). Hy sal naamlik sy lewe as losprys vir baie gee. Die gedagtes van 'n vrywillige offer (sy lewe wat Hy vrywillig gee), en van plaasbekleding ter wille van ander (die baie), word so aan mekaar verbind in Matteus (Gundry 1982:404; Morris 1992:513, deSilva 1999:46).²⁸¹

(iii) Dit wil voorkom asof Jesus se dood nie as 'n dood vir alle mense voorgestel word nie, maar slegs vir die baie, te wete die kerk, wat sy nuwe volk uitmaak.

vir die gedagte dat die losprys aan God betaal is nie. Dit sal volgens hom impliseer dat God sowel die objek as die subjek van versoening is (Nielsen 1990:258). Waarskynlik is Davies en Allison (1997:100) egter korrek wanneer hulle aanvoer dat die teks geen antwoorde op die vrae bied nie.

²⁸¹ Die gee van 'n losprys impliseer nie noodwendig selfopoffering nie. In Jes 43:3-4 gee God byvoorbeeld Egipte as losprys in die plek van Israel.

(iv) Jes 52:13-53:12 verskaf vir Matteus die agtergrond vir die verstaan van Jesus se dood (vgl. LaGrand 1995:220).

(v) Die onderdanige optrede wat Jesus van die dissipels in die retoriese eenheid vereis, soos deur Hom voorgeleef, staan hier teenoor die dominante Grieks-Romeinse kultuur (vgl. Davies & Allison 1997:93), met die gevolg dat die kerk van Matteus as 'n *teenkultuur* getipeer kan word. Volgens Cassidy (2001:22) staan die waardes van nederigheid en diens naamlik lynreg teenoor die waardes wat die Romeinse elite byvoorbeeld in die *cursus honorum* geleer is, wat hulle moes voorberei om oor ander te heers.

9.6 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN MATTEUS 24:1-25:46

Die vyfde en laaste groot redevoeringsdiskoers in Matteus fokus op die eskatologiese uitsprake van Jesus rakende die vernietiging van die tempel (24:1-3) en Jerusalem (24:15-22), die aanbreek van die eindtyd (24:4-8, 9-14), die optrede van die pseudo-Christus en valse profete (24:23-28) en die wederkoms van die Seun van die mens (24:29-36, 37-44). Hierop volg verskeie gelykenisse wat dui op die wederkoms van Christus en oordeel (24:45-51; 25:1-13, 14-30, 31-46).

9.7 SAMEVATTING (19:3-25:46)

Te midde van die eskalerende konflik tussen Jesus en die Joodse leiers maak Matteus dit duidelik dat Jesus se dood in werklikheid die mees eerbare dood denkbaar was aangesien dit 'n vrywillige offer was waardeur mense nie net tydelik nie, maar ewig, van hulle sondes vrygespreek en sodoende met God versoen is.

HOOFSTUK 10 - VERGIFNIS EN VERSOENING IN DIE EPILOOG VAN MATTEUS (26:1-28:20)

10.1 INLEIDING

In die epiloog bereik die Matteusevangelie 'n hoogtepunt in die lyding, dood en opstanding van Jesus. Vir Matteus is die dood van Jesus nie die tragiese mislukking van sy bediening nie, maar eerder die vervulling daarvan in lyn met Ou-Testamentiese profesieë (26:54 en 56) (Hagner 1995:749). *Die vergifnis van sondes waarna vroeër in Matteus verwys is (vgl. 1:21 en 20:28) word in die epiloog deur die dood van Jesus 'n werklikheid. In die epiloog van Matteus is dit veral 26:26 tot 28 wat belangrik is vir die verstaan van die motiewe van vergifnis en versoening.*

10.2 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN DIE EPILOOG (26:1-28:20)

Die epiloog van Matteus bevat 'n reeks van narratiewe wat die aanloop tot die dood van Jesus (26:1-46), sy arrestasie en verhoor (26:47-27:26), kruisiging (27:27-56), begrafnis (27:57-61), opstanding (28:1-10) en laaste opdragte beskryf (28:16-28:20).²⁸² Die epiloog is die langste aaneenlopende narratief in die Matteusevangelie (Hagner 1995:749) en is 'n voorbeeld van retoriese amplifikasie (αὐξησης) wat ten doel het om te verseker dat die leser die belangrikheid van die gebeure daarin verstaan (Burridge 1997:524). Al fokus die epiloog primêr op Jesus se verlies van eer volgens die heersende kulturele waardes²⁸³ inkorporeer Matteus die gebeure in sy βίος ten einde die werklike eervolle karakter daarvan te openbaar (deSilva 1999:47). Die epiloog van 'n βίος was naamlik gebruiklik 'n goeie plek (τόπος) om

²⁸² Die epiloog bevat ook verwysings na die reaksies van die Joodse leierskap op die dood (27:62-66) en die opstanding van Jesus (28:11-15). Daar is verder drie voorspellings deur Jesus van gebeure na sy dood (26:31-32; 28:5-7; 28:20), wat as voorbereiding vir sy dood en reünie met sy dissipels in Galilea dien (Anderson 1994:169).

²⁸³ Só word Hy byvoorbeeld gegesel (27:26), in die gesig gespoeg (26:67) en geslaan (26:67; 27:30) waarna Hy 'n inherent oneervolle kruisdood sterf (Neyrey 1998:12, 64-65).

die protagonis se karakter te demonstreer (Burridge 1997:523). Matteus skets daarom Jesus se kruisdood daarin as 'n unieke dood wat Hy met moed en waardigheid tegemoet gegaan het (Neyrey 1998:64-65). Die gebeure tydens die aanloop tot Jesus se dood verhoog ook sy toegeskryfde eer deur uit te wys hoe Hy die onskuldige slagoffer van 'n bose komplot teen Hom was (26:3-5; 27:1). Hierin speel die teenwoordigheid van ongewone, en selfs bonatuurlike, gebeure geassosieer met sy dood, 'n belangrike rol. Só ontvang Pilatus se vrou 'n droom (27:19), hang sy verraaiers homself (27:5), verontskuldig sy regter hom van die gebeure (27:24-26), en bely die Romeinse offisier dat Hy God se Seun was (27:54) (Shuler 1987:75). Jesus se eer word verder verhoog deur die uitbeelding van sy dood as 'n vrywillige dood wat tot voordeel van ander gestrek het. Die vrywillige, en daarom eervolle karakter daarvan word beklemtoon deur die herhaalde aankondigings van sy eie dood (16:21-23; 17:9-12, 22-23 en 20:17-19), asook deur Matteus se invoegings van Jesus se vooraf kennis oor die wyse van sy arrestasie (26:18, 21, 31-32 en 45), tesame met sy gebed in Getsemane (26:39, 42) en Matteus se verwysing na Jesus se vermoë om te kon ontkom as Hy wou (26:52-53) (deSilva 1999:46). Na sy dood word Jesus deur sy hemelse weldoener (God) geëer (27:51-54), en word Hy verhoog tot 'n unieke posisie (28:18) om sodoende sy eer te bevestig (Neyrey 1998:64-65; deSilva 1999:47).

10.3 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 26:1-46

In die inleidende narratief van die epiloog (26:1-46) dien die eerste perikoop (26:1-5) as 'n oorgang vanaf die voorafgaande finale diskoers van Jesus (24:1-25:46) (Hagner 1995:753). Nie alleen bevestig Jesus die aankondigings van sy komende dood daarin nie, maar begin die komplot van die Joodse leiers teen Jesus gestalte kry. Hierop volg verskillende voorbereidings vir sy dood deur Jesus self en die Joodse leierskap. Só word Jesus in afwagting op sy dood gesalf (26:6-13), bied Judas aan om Jesus te verrai (26:14-16) en tref Jesus voorbereidings vir die paasmaal (26:17-19). Tydens dié maaltyd maak Jesus sy verraad deur een van die twaalf bekend (26:20-25) en stel Hy die nagmaal in (26:26-30), waarna Hy die wegvlug van die dissipels aankondig (26:31-35), voordat Hy in Getsemane met sy Vader worstel oor sy komende dood (26:36-46). Te midde van sy verraad en verloëning, aanvegting en dreigende arrestasie gee Jesus in 26:26-30 'n interpretasie van die betekenis van sy dood deur 'n herinterpretasie van die paasmaaltyd.

10.4 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN 26:26-30

²⁶ Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν

λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν
καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε φάγετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

²⁷ καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας
ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίνετε ἐξ αὐτοῦ πάντες,

Enthymem

²⁸ τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν
ἁμαρτιῶν.

²⁹ λέγω δὲ ὑμῖν, οὐ μὴ πῖω ἅπ' ἄρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς
ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου.

³⁰ Καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.

Die herhaling van die woorde "terwyl hulle eet" (Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν) in verse 21 en 26 dui daarop dat 26:17-25 en 26:26-30 waarskynlik as twee aparte retoriese eenhede geneem moet word (Hill 1972:338). Die verandering van tema in 26:20-25 en 26:26-30 (van die verraad van Jesus na die betekenis van sy dood), bevestig dié vermoede. Die verandering van die geografiese lokus in vers 30 grens 26:26-30 weer van die daaropvolgende retoriese eenheid af.

Die dominante struktuurmerker in die kort retoriese eenheid is "sê" (λέγω en variante) en "gee" (λαβὼν en vervoegings) wat onderskeidelik die dialogiese karakter van die perikoop, asook die parallelisme van verse 26 tot 28 daarvan bepaal. Die **begin** (verse 26 tot 28), **middel** (vers 29) en **einde** (vers 30) val saam met die instellingswoorde, Jesus se eskatologiese belofte, en die afloop van die maal.

Daar is 'n groot mate van parallelisme in verse 26 tot 28. Só stem die verwysings na die neem (λαβὼν) van die brood (ἄρτον) of beker (ποτήριον), die danksegging deur Jesus (εὐλογήσας en εὐχαριστήσας) en die gee (δοὺς en ἔδωκεν) daarvan aan die dissipels met 'n opdrag (εἶπεν· λάβετε φάγετε en λέγων· πίνετε ἐξ), wat gevolg word deur 'n interpretasie

(τοῦτό ἐστιν²⁸⁴ τὸ σῶμά μου ἐν τούτῳ γάρ ἐστιν τὸ αἶμά μου), grootliks ooreen (Hagner 1995:771; Davies & Allison 1997:471-472).

10.5 INTERPRETASIE VAN DIE ARGUMENTATIEWE TEKSTUUR VAN 26:26-30

In die retoriese eenheid word die dood van Jesus nie alleen in die vooruitsig gestel nie, maar word daar ook 'n interpretasie daarvan gegee deurdat Jesus twee elemente van die paasmaaltyd herinterpreteer ten einde die verlossende karakter van sy dood mee weer te gee (Hagner 1995:771).²⁸⁵ Die *argumentatiewe tekstuur* van die retoriese eenheid is, soos die geval met 20:20-28, die van 'n *lyding-dood diskoers* (sien 11.4.3) aangesien die fokus daarvan ook op die versoening tussen God en mens is, wat Jesus deur sy dood bewerkstellig het (vgl. Robbins 2002:21-24). Die sillogisme onderliggend aan die *enthymeem* in vers 28 (Vinson 1991:136), is basies identies aan dié onderliggend aan 20:20-28, en kan soos volg weergegee word (Robbins 2002:24):

- (i) *Algemene reël*: Die bloed van 'n regverdige wat vergiet word kan baie van hulle sondes verlos.
- (ii) *Spesifieke geval*: Die bloed van Jesus is uitgegiet vir baie (vers 28).
- (iii) *Gevolgtrekking*: Daarom moet hulle drink van die wyn (wat dui op die bloed van Jesus) (vers 27b).

²⁸⁴ Die werkwoord ἐστιν dui hier nie op 'n letterlike ooreenstemming nie (Jesus is immers steeds fisies teenwoordig by die dissipels), maar op 'n diepliggende simboliese ooreenstemming tussen die brood en wyn en Jesus se dood (France 1985:368; Hagner 1995:772).

²⁸⁵ Die teks van Matteus, anders as Luk 22:19, bevat geen opdrag aan die kerk vir die voortgaande viering van die nagmaal nie (Davies & Allison 1997:465). Dat dit vir die vroeë kerk egter nie alleen 'n interpretasie van Jesus se dood gegee nie, maar ook 'n wyse om dit mee te gedenk is duidelik uit die geskiedenis (vgl. Filson 1972:275-276; Hagner 1995:771; Davies & Allison 1997:465). Die nagmaal het ongetwyfeld 'n sentrale rol in die vroeë kerk se vergifnis van sondes gespeel (Sung 1993:184).

10.5.1 Matteus 26:26-30

Matteus se weergawe van Jesus se laaste paasmaal gee nie 'n stap-vir-stap beskrywing van die viering van die maal nie,²⁸⁶ maar fokus eerder op Jesus se herinterpretasie van die simboliek daarvan (vgl. Nielsen 1980:97-98; Hagner 1995:772-773). Só gee Matteus nie die woorde van Jesus se seënspreek weer nie, maar eerder sy verstaan van die tekens van wyn en brood (France 1985:368). Waar die paasmaaltyd die tekens van brood en wyn na die gebeure rondom die uittoeg van Israel uit Egipte herlei het, dui dit vir Jesus op 'n veel groter en belangriker verlossingsdaad, te wete die vergifnis van sonde deur sy plaasvervangende dood aan die kruis (France 1985:368; Nielsen 1980:98; Hagner 1995:772). As sodanig is die nagmaal in Matteus 'n voorbeeld van die *intertekstuele rekonfigurasie* van die paasmaaltyd deurdat Jesus dit in 'n nuwe interpretasiekader plaas wat die vorige voorkoms daarvan oortref in betekenis (vgl. Robbins 1994a:180; 1996b:50).

Beide die breek en skink is daadgelykenisse (Filson 1971:274) met 'n drieërlei betekenis deurdat dit dui op (i) die *bloed van die nuwe verbond* (ii) *wat vir baie uitgegiet word* (iii) *tot die vergewing van sondes* (Hagner 1995:773).

- Die verwysing na "die bloed van die [nuwe] verbond" is waarskynlik 'n *intertekstuele rekonfigurasie* van Eks 24:8 (LXX- αἷμα τῆς διαθήκης)²⁸⁷ (Hill 1972:339; France

²⁸⁶ Die paasmaaltyd het uit ses elemente bestaan. (i) Die belangrikste was die paaslam wat oor 'n vuur gerooster is en heeltemal opgeëet moes word tydens die aand. Die doel van die lam was om die volk te herinner aan die Engel van die Here wat hulle eersgeborenes in Egipte gespaar het in die uitvoering van die tiende plaag. (ii) Die ongesuurde brode moes die volk herinner aan die spoed waarmee God hulle uit Egipte verlos het. (iii) Die beker soutwater het gedui op die deurtog van die Rietsee en die tranen wat hulle in Egipte as slawe gestort het. (iv) Die bitter kruie moes hulle laat terugdink aan die swaar dae in Egipte. (v) Die vrugtepuree het hulle die kleistene wat hulle as slawe moes maak, laat onthou. (vi) Die vier bekere wyn het gedui op die vier beloftes wat God in Eks 6:6-7 aan die volk gemaak het (Stein 1992:447). Matteus maak net melding van een beker en die brood (Nielsen 1980:97). Die rede hiervoor is waarskynlik dat hy slegs na die nuwe woorde waarmee Jesus die paasmaaltyd gerekonfigureer het, verwys (vgl. France 1985:368).

²⁸⁷ Die tipologiese ooreenkoms tussen Jesus en Moses wat in Matteus voorkom, word hier voortgesit (Davies & Allison 1997:473). Soos Moses as die volk se eerste bevryder 'n offer vir die volk gebring het sodat hulle in 'n nuwe verbond met God kon ingaan, bring Jesus 'n nuwe verbond tot stand deur sy bloed (lewe) as 'n offer te gee (Davies & Allison 1997:473). Die verbondsluiting in Eksodus is ook in latere Joodse denke met God se vergifnis verbind (Targ. Ps. Jon. Eks 24:8). Vir die versoenende waarde van bloed sien 5.5.2.1.

1985:369; Hagner 1995:773; Davies & Allison 1997:473), wat Jer 31:31-34²⁸⁸ en Sag 9:11 as verdere agtergrond het (Nielsen 1980:97-99; France 1985:369; Morris 1992:660; Hagner 1995:773; Davies & Allison 1997:465). Soos die geval met God se ou verbond met sy volk, hang die nuwe ook af van offerbloed (Hill 1972:369). In die geval van Jesus is dit sy bloed wat vir baie uitgestort word.

● Die bloed van Jesus wat *vir baie* uitgegiet word, is 'n *intertekstuele eggo* van die lydende kneg van God in Jes 53:10-12²⁸⁹ (Filson 1971:275; Nielsen 1980:97-98; Davies & Allison 1997:465), en verwys waarskynlik ook na die offers in die tempel (France 1985:369; Hagner 1995:773-775).²⁹⁰ Die gebruik van die offerterminologie, ἐκχυνόμενον, wat op die slag van die paaslam dui, versterk die gedagte dat Jesus 'n offer sou bring (Davies & Allison 1997:474). Soos die priesters in die tempel die bloed van die offerdier op die altaar uitgegiet het om hulle van hul sondes te verlos (Lev 4:7, 18, 25, 30 en 34), word Jesus se bloed ter wille van ander uitgegiet (Heil 1991:37). Die gebruik van περί reflekteer verder die offerterminologie van die LXX (Gundry 1982:528). In betekenis stem dit ooreen met ὑπέρ (soos deur Markus gebruik) en kan dus met "namens" vertaal word (Hagner 1995:773). *Vergifnis en versoening word sodoende nie deur persoonlike gehoorsaamheid en inspanning bewerkstellig nie, maar deur die plaasbekledende offer van Jesus* (Gundry 1982:528). Sowel sy lewe as sy dood het daarom in Matteus die vergifnis van sonde en die versoening van die wêreld met God ten doel (Nielsen 1980:98-99).²⁹¹ Wat Jesus se taak op aarde was, soos reeds in sy naam vervat (1:21), en wat Hy tydens sy bediening beoefen (9:2) en geleer het (6:12, 14-

²⁸⁸ Kontra Filson (1971:274) wat daarop wys dat daar in Jer 31:31-34 geen melding gemaak word van bloed nie. Hy neem 26:28 daarom net as 'n verwysing na Eks 24:8. Luomanen (1998:224) voer ook aan dat daar geen dwingende rede is om Jer 31 as agtergrond daarvoor te neem nie. Die toevoeging van die frase εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν in vers 28 maak dit egter wel waarskynlik dat Matteus hier ook na Jer 31:34 verwys (Hill 1972:339; Morris 1992:660). Tog bly die enigste verbale ooreenkoms tussen Jer 31:34 (LXX) en 26:28 die verwysing na sonde (onderskeidelik ἁμαρτία en ἁμαρτιῶν) (Davies & Allison 1997:475).

²⁸⁹ Nielsen (1980:97, 99) neem dit as 'n verwysing na Jes 53:4 (LXX) en ook moontlik na Jes 42:6; 49:8 en 54:10.

²⁹⁰ Die gooi of uitgiet van bloed oor mense is raar in die Ou Testament. Dit kom slegs voor by die wyding van Priesters (Lev 8:22-24) en die reiniging van melaatses (Lev 14:14 en 25). In beide gevalle dui dit op sowel die reiniging van die persone, as op hulle toewyding aan God (Morris 1992:660).

²⁹¹ Volgens Filson (1971:275) en Powell (1995:11) word die dissipels nie ingelig oor hoe Jesus se dood die vergifnis van sonde bewerkstellig nie, maar bloot verseker dat Hy dit wel bewerkstellig het.

15; 18:21-35), word nou eksplisiet op sy dood van toepassing gemaak (Nielsen 1980:98). Die verwysing na "baie" herinner aan 20:28 (Nielsen 1980:99; Gundry 1982:528; France 1985:369).²⁹² Waar die gedagte van Jesus se dood as offer egter net implisiet in 20:28 was, word dit in 26:28 eksplisiet gestel.

● Die reeks van *intertekstuele eggo's* uit die Ou Testament dui daarop dat Jesus se dood die nuwe verhouding (verbond) tussen God en sy gemeenskap, waarvan die profete getuig het, laat realiseer het (France 1985:369; Morris 1992:266). Dié verbond is slegs moontlik danksy God se vergifnis, terwyl Jesus se dood sy volk sal reinig van hul vorige sondes en hulle aan God wy vir 'n lewe van dienslewering (Morris 1992:661). Vergifnis maak dus sowel versoening, as die herbevestiging van verbondsbeloftes moontlik (Malina & Rohrbaugh 1992:155). Dit is nie gebaseer op die nakoming van die wet nie (vgl. Eks 24:3 en 7), maar op God se genadige vergifnis van sondaars (vgl. Jer 31:34) (Morris 1992:661). Ondanks die belangrikheid van gehoorsaamheid aan Jesus se bevel, is die vergifnis van sonde in Matteus ten diepste begrond in die uitstorting van sy bloed (Gundry 1982:528; Morris 1992:661). Vergifnis, versoening en verlossing is daarom geskenke van God (Davies & Allison 1997:465). Deur te eet en te drink het die dissipels persoonlik in die voordele van Jesus se dood by die nagmaal gedeel (Hill 1972:339; France 1985:369; Davies & Allison 1997:470), en het hulle sodoende ook verlossing as 'n teenwoordige realiteit beleef (Luomanen 1998:230).

Ten opsigte van Matteus se *geskrewe intertekstuele* verhouding met Markus, is dit opvallend dat laasgenoemde Evangelie in 14:24 geen verwysing na die vergifnis van sondes maak nie (Hill 1972:338; Nielsen 1980:97; Hagner 1995:771; Davies & Allison 1997:465). In Mark 1:4 (en Luk 3:3) kom die woorde egter wel in verhouding met die doop van Johannes die Doper voor, terwyl dit in Matt 3:2 weer ontbreek (Hill 1972:338). Vir Matteus hou die vergifnis van sonde dus eerder verband met die nuwe verbond wat deur die dood van Jesus

²⁹² Gundry (1982:528) vertaal die "baie" met "die uitverkorenes" na aanleiding van Dan 11:33 en 12:2. Morris (1992:661) en Heil (1991:37) neem dit weer as 'n Semitisme wat die ganse wêreld beteken. Terwyl Jesus beslis vir sowel Jode as heidene in Matteus gesterf het (Nielsen 1980:99), moet daarteen gewaak word om sonder meer 'n universele betekenis aan "die baie" te heg.

ingelui word, as met die doop van Johannes die Doper (Hill 1972:338; Gundry 1982:528; Davies & Allison 1997:474).

In vers 29 verwys Jesus na die eskatologiese konklusie van sy dood wanneer Hy en die dissipels in sy Vader se koninkryk herenig sal word (Nielsen 1980:100; France 1985:370; Hagner 1995:774). Die uitspraak van Jesus verskaf aan die dissipels 'n hoop wat verder strek as die dramatiese gebeure wat sou volg (Filson 1971:275). Die vooruitsig van die Messiaanse maaltyd saam met Jesus met die wederkoms dien as 'n kragtige beeld van die volledige versoening en herstel tussen God en mens wat met die wederkoms vervul sal word.

10.6 SAMEVATTING (26:26-30)

(i) Met die laaste paasmaal van Jesus word dit duidelik dat Hy sy lewe as 'n offer sal gee wat die finale vergifnis van sonde, en versoening met God, sal bewerkstellig. Alhoewel die geheimenis van Jesus se Godverlatenheid aan die kruis, asook van sy dood, nie volledig deur Matteus uitgespel word nie, verteenwoordig Jesus se dood vir hom 'n plaasvervangende daad waardeur Hy sy volk van hulle sondes gered het (vgl. 1:21, 20:28 en 26:28) (Hagner 1995:749). Die *intratekstuele band* tussen 26:28 en 20:28 verseker dat eersgenoemde teks dit duideliker maak hoe Jesus sy lewe as 'n losprys vir baie sal gee. Dit bevestig ook dat Jesus se dood as 'n offer vir ander se sonde verstaan moet word.

(ii) Die vergifnis en versoening word deur Jesus buite die tempel en die kultus om bewerkstellig. Sy dood vervul die ware doel daarvan en maak dit sodoende oorbodig.

(iii) Die dood van Jesus stel 'n nuwe verbond tussen God en sy nuwe volk daar. As sodanig verteenwoordig dit die kulminasie van verskeie Ou-Testamentiese profesieë. Dit is inklusief deurdat dit vir die hele kerk – voormalige Jode sowel as heidene - is (die baie), maar nie vir almal nie.

(iv) Die dissipels (en daarmee saam die kerk) kry van Jesus die opdrag om deur die gebruik van die nagmaalstekens te deel in die voordele (verlossing, vergifnis en versoening) van Jesus se dood. Die laaste maal dien ook as hoogtepunt van die tafelgemeenskap wat Jesus met die

dissipels, en ander, in Matteus gedeel het (8:15; 9:9-17; 14:13-21; 15:32-39; 26:6-13). As sodanig is dit 'n teken van die versoening met God waarvan die maaltye getuig het (Heil 1991:35). Dit antisipeer ook die eskatologiese Messiaanse maaltyd waarmee die volkome versoening tussen God en sy volk finaal sal realiseer.

(v) Nie alle voorkomste van vergifnis en versoening in Matteus word direk aan die offer van Jesus gekoppel nie. Só is die gesag van die kerk om sonde te kan vergewe in 9:8 en 18:18 byvoorbeeld vir Matteus die voortsetting van onderskeidelik Jesus se genesende en lerende bedienings (Luomanen 1998:221-222). Dit is egter 'n vraag of dit op 'n inkonsekwente teologie met betrekking tot vergifnis dui (Seeley 1994:22-33; Luomanen 1998:222), en of dit te wyte is aan die inherente oneervolle karakter van Jesus se kruisdood (vgl. Neyrey 1998:139-140), met die gevolg dat die koppeling tussen die vergifnis van sonde en sy dood eers geskied wanneer die Matteusnarratief die werklike eervolle aard daarvan bevestig het (sien 11.3.7). *Die intratekstuele band tussen die verskillende tekste maak dit duidelik dat die vergifnis en versoening waarvan hulle getuig ten diepste te danke is aan die kruisdood van Jesus as 'n offer vir baie.*

10.7 UITEENSETTING VAN DIE INTRATEKSTUUR VAN MATTEUS 26:47-28:20

Die laaste deel van Matteus se epiloog beskryf die arrestasie en verhoor van Jesus (26:47-27:26), asook sy dood (27:27:56) waardeur Hy die vergifnis van sondes bewerkstellig het soos in 20:28 en 26:28 aangedui. Hierop volg die begrafnis en opstanding van Jesus (27:57-28:15), voordat die Matteusevangelie eindig met die verskyning van Jesus aan die elf in Galilea (28:16-20). In dié laaste ontmoeting tussen die opgestane Jesus en die elf dissipels wat Hom verloën en verlaat het, demonstreer Jesus die vergifnis en versoening wat die kerk van Matteus moet kenmerk. In plaas daarvan om hulle te verwyte, vertroos Jesus hulle voordat Hy sy laaste opdragte aan hulle gee. Só word die intieme verhouding tussen Jesus en die dissipels weer herstel (Hagner 1995:886).

Die slotperikoop van Matteus (28:16-20) koppel nie alleen die epiloog aan die proloog nie (sien 3.3.2.3), maar herhaal ook sekere motiewe wat deurslaggewend is vir die verstaan van

*versoening en vergifnis in die Evangelie.*²⁹³ Die tipering van Jesus as 'n koning in die proloog deur Jesus se genealogie (1:1-17), en die gebeure van 2:1-12, word in vers 18 weer opgeneem met die uitspraak van Jesus dat alle gesag in die hemel en op aarde aan Hom gegee is (ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς). As die opgestane Here het Jesus nie alleen ongeëwenaarde eer van sy Vader ontvang nie, maar ook die hoogste gesag in die kosmos om self eer toe te ken (Neyrey 1998:131, 146-147; deSilva 1999:47).²⁹⁴ Die unieke eer van Jesus soos aan Hom toegeskryf in die proloog is dus suksesvol verdedig in die Matteusevangelie (Neyrey 1998:147). Die gesag wat Jesus reeds tydens sy aardse lewe gehad het om sondes te kan vergeef (9:6 en 8) word sodoende verder uitgebou. Waar die genesing van die verlamde man in 9:8 as bewys gedien het dat Jesus inderdaad oor die gesag beskik het om sondes te kan vergeef, word Jesus se aanspraak op alle mag in die slotperikoop ondersteun deur sy opstanding uit die dood (vgl. Hill 1972:361; Hagner 1995:886).

Die universele gesag van Jesus as die verhoogde Seun van die mens (vgl. Dan 7.14) wat oor hemele en aarde heers, vra om 'n universele sending vir die kerk van Matteus (France 1985:413; Hagner 1995:886-887). Jesus se aankondiging dat Hy sy volk van hulle sondes gaan verlos (1:21), moet daarom verstaan word om alle nasies (πάντα τὰ ἔθνη) in te sluit. Die heidennasies, wat telkens in Matteus ter sprake gekom het (vgl. 2:1-12; 8:11-12; 12:21; 21:28-32, 41-43; 22:8-10; 24:14, 31; 26:13), maar nie die aanvanklike fokus van Jesus se bediening was nie (10:5; 15:24), word sodoende mede-ontvangers van die versoening en vergifnis wat Jesus se dood bewerkstellig het.

Die belofte in die proloog dat God in Jesus by sy volk teenwoordig is (1:23), en wat in 18:20 herhaal is, word in vers 20 nog eens gestel wanneer Jesus bevestig dat Hy met hulle is (ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι) (France 1985:416; Hagner 1995:888). So word die ganse Matteusevangelie ingebed in die genadige teenwoordigheid van Christus. *Die Matteusevangelie sluit dus met die versekering van die opgestane Jesus se gesag om sondes te kan vergewe, en van sy*

²⁹³ Dit is opvallend dat 28:19 geen verwysing na die verlening van vergifnis maak nie, terwyl Joh 20:23 en Luk 24:47 wel daarna verwys. Luomanen (1989:208-109) spekuleer dat dit verband hou met Matteus se verstaan van die doop as 'n aanduiding van *bekering* en nie soseer van vergifnis nie. Só het Matteus ook die verwysing na Johannes se doop wat volgens Mark 1:4b vergifnis vir sondes verleen, na die nagmaal verskuif (26:28), terwyl hy Mark 10:35-45 se verwysing na Jesus se dood as 'n doop in 20:20-28 weggelaat het.

teenwoordigheid as waarborg van die versoening wat daar tussen God en sondaars plaasgevind het. Dit is sy gesagvolle teenwoordigheid wat sal verseker dat die opdrag van die kerk om alles wat Hy hulle geleer het (d.w.s. ook t.o.v. vergifnis en versoening) aan alle nasies te gaan verkondig, sal slaag.

10.8 SAMEVATTING 26:1-28:20

In die epiloog van Matteus gee Jesus nie alleen 'n interpretasie van sy dood nie (20:28 en 26:28), maar bewerk Hy deur sy kruisdood die vergifnis van sondes om sodoende sondaars met God te versoen. Die epiloog veranker daardeur die motiewe van vergifnis en versoening in die soewereine handeling van God deur Jesus, en nie in die etiese optrede van gelowiges nie. Die proloog en epiloog verskaf tesame die interpretasiekader vir die verstaan van die motiewe van vergifnis en versoening in die Matteusevangelie as genadige toeseggings van God.

²⁹⁴ Die passiewe vorm van δίδωμι dui daarop dat dit God is wat alle gesag aan Jesus gegee het (Hagner 1995:886).

HOOFSTUK 11 - VERGIFNIS EN VERSOENING IN DIE MATTEUSEVANGELIE

11.1 INLEIDING

Hierdie hoofstuk sal poog om 'n sistematisering van Matteus se teologie van vergifnis en versoening te gee. Dié onderneming is om verskeie redes 'n uiters komplekse aangeleentheid.

- In die eerste instansie kan die teologiese refleksie met betrekking tot versoening en vergifnis in die Matteusevangelie van enigen van Matteus se moontlike bronne (Markus en Q), of van die historiese outeur self, afkomstig wees (vgl. Malina & Neyrey 1988:5-6). Dit is daarom belangrik om dit duidelik te stel dat die hoofstuk sal probeer om die teologie van vergifnis en versoening, *soos vervat in die Matteusevangelie as geheel* te ondersoek, en nie om die verskillende bronne daaragter te identifiseer nie (sien 11.4).

- Tweedens sal daar rekening gehou word met die feit dat die *praktiese behoeftes en situasie van die kerk van Matteus 'n invloed uitgeoefen het in die seleksie, opneem en aanwending van die oorgelewerde woorde van Jesus in die Matteusevangelie as geheel*.²⁹⁵ Waar Lukas sy weergawes van die bediening van Jesus en die van die na-pase kerk naas mekaar in twee geskrifte weergegee het, gee Matteus syne in 'n enkele geskrif weer. Dié Evangelie is daarom, soos die van Johannes, *dubbelvlakkig* deurdat die na-pase bediening van die kerk, en die van die aardse Jesus, verweef is met mekaar (Brown 1984:125; Van Zyl 1988:13; Powell 1995:1).²⁹⁶ Die implikasie van die dubbelvlakkigheid is dat vergifnis en versoening in Matteus dikwels vanuit die na-pase kerk se behoeftes hanteer word (vgl. 9:8).

²⁹⁵ Ascough (2001:99-126), in navolging van Malina (1995:96-113), wys byvoorbeeld daarop hoe die stappe in gemeenskapsvorming (te wete "*forming*", "*storming*", "*norming*" en "*performing*") moontlik 'n rol gespeel het in die opneem van materiaal rakende versoening en vergifnis in die Matteusevangelie. Die teenwoordigheid van voorskrifte vir die wyse waarop versoening tussen lede van die kerk bewerkstellig moet word, dui vir Ascough (2001:111) op die "*norming*" fase van groeppvorming waartydens die vertroebelde verhoudings wat in die "*storming*" fase ontstaan het, herstel moes word.

²⁹⁶ Só veronderstel 18:15-20 sowel die bestaan van die kerk as die teenwoordigheid van die *opgestane Jesus* in hulle midde (Bartlett 1993:75). Die teenstanders van Jesus in Matteus is

In die verband moet ook met die genre van die Matteusevangelie rekening gehou word. Die Matteusevangelie is nie primêr 'n kerklike handleiding (soos die *Didache*) of 'n kerkorde nie. Dit is veel eerder 'n *biografie* (*βίος*) van *Jesus van Nasaret* (sien 3.2). Dié tipering van Matteus het belangrike implikasies vir die sosio-retoriese interpretasie daarvan aangesien die *sosio-kulturele intertekstuur* (sien 2.5.2) van 'n biografie moeiliker bepaalbaar is as die van briewe wat aan spesifieke persone óf gemeentes gerig was. Antieke biografieë het naamlik gewoonlik 'n wyer leserskring as 'n brief veronderstel (Bauckham 1998:29). Daar moet gevolglik daarteen gewaak word om die belange en behoeftes waarvan Matteus getuig probleemloos te lokaliseer in 'n spesifieke geloofsgemeenskap. Bauckham (1998:44-48) gaan selfs so ver as om aan te voer dat dit hermeneuties irrelevant is om die gemeenskap waarin 'n Evangelie soos Matteus kon ontstaan het (die sg. "Matteusgemeenskap")²⁹⁷ te wil rekonstrueer. Die historiese konteks van al vier die kanonieke Evangelies is vir hom eerder *die ganse vroeë kerk*, en nie afgegrensde geloofsgemeenskappe wat elkeen oor sy eie karakter beskik nie.²⁹⁸

In die lees van Matteus is dit egter 'n vraag of dit nie wel *iets* van die gemeenskap waarin dit ontstaan het, weerspieël nie. Die vroeë kerk was 'n diverse gemeenskap (Strijdom 1995:108), waarvan die diversiteit gereflekteer word in die verskille tussen sowel die kanonieke (bv. tussen Johannes en Matteus) as die nie-kanonieke Evangelies (Van Eck 2000:994, 996-997).

ook 'n vermenging van die uit die tyd van Jesus en die wat die kerk geopponeer het (Brown 1984:126). Matteus verwys ook na Joodse propaganda rondom die opstanding van Jesus (28:15), asook suggesties dat Jesus buite-egtelik was (1:18-19) (Brown 1984:131).

²⁹⁷ Die term "Matteusgemeenskap" word nie eenders deur alle Nuwe-Testamentici gebruik nie. Dit kan dui op een of meer huisgebaseerde gemeenskappe, wat in dieselfde of verskillende geografiese loci vergader het, en wat in 'n los of vaste verbinding tot mekaar gestaan het. Daar bestaan ook nie konsensus oor die presiese aard van die gemeenskap nie (sien Barton 1998:180-181). In die lig van die uiteenlopende rekonstruksies blyk dit verantwoord te wees om na die gemeenskap(pe) met Matteus se eie term, te wete "kerk" te verwys.

²⁹⁸ Bauckham (1998:3, 10-11 en 34) wys daarop dat die kommunikasie tussen die vroeë Christelike kerke, en die wye sirkulasie van sowel kerklike leiers en geskrifte, as 'n waarskuwing moet dien teen die aanname dat agter elke Nuwe-Testamentiese geskrif daar noodwendig 'n unieke, geïsoleerde Christelike gemeenskap was. Só is Markus byvoorbeeld wyd genoeg gesirkuleer sodat Matteus én Lukas dit kon benut het. Dit is egter nie 'n uitgemaakte saak dat die genre van Matteus per definisie die moontlikheid uitsluit dat dit aanvanklik binne 'n bepaalde gemeenskap kon ontstaan het, en dat dit dan *eers later* wyer gesirkuleer is nie (soos die geval met die Pauliniese briewe) (Van Eck 2000:999).

Dat die verskille bloot by die onderskeie *evangelieskrywers* teenwoordig was, en nie ook by hulle *aanvanklike lesers* nie, blyk onwaarskynlik te wees. Die vraag na die sosio-kulturele tekstuur van Matteus kan daarom nie geïgnoreer word nie. Matteus het immers gepoog om met sy βίος van Jesus enersyds 'n *historiese begronding* vir die geloof en waardes van die kerk te verskaf, en andersyds om die *blywende relevansie* van Christus daarvoor uit te wys. Die verhaal wat hy van Jesus oorvertel, staan daarom nie los van die konteks waarin hy geskryf het nie. *Dit blyk dus wel geregverdig te wees om te vra na die sosio-kulturele aard van die gemeenskap wie se belange in die Matteusevangelie neerslag gevind het* (sien 11.2).

- Derdens moet daarmee rekening gehou word dat die Matteusevangelie 'n sosiale en kulturele artefak is, wat 'n spesifieke respons op die heersende Hellenistiese en Joodse kulture van die milieu waarin dit ontstaan het, weerspieël. Die *sosio-kulturele tekstuur* (sien 2.5.3) van Matteus (die eerste-eeuse Mediterreense wêreld) sal daarom in ag geneem word in die verstaan van vergifnis en versoening daarin. In sekere gevalle gaan die Matteusevangelie byvoorbeeld teen die heersende verstaan van vergifnis en versoening in, en ander kere weer nie (sien 11.4).

- Vierdens moet in ag geneem word dat die intratekstuur van Matteus die van 'n antieke βίος is wat 'n *bepaalde narratiewe opbou* openbaar, wat belangrik is aangesien die Evangelie nie 'n sistematiese uiteensetting van die motiewe van vergifnis en versoening gee nie (sien 11.3), maar eerder 'n gefragmenteerde en selfs oënskynlik teenstrydige weergawe daarvan (vgl. Seeley 1994:22-24), wat verweef is met die plot van die Evangelie (sien 11.4).

Daar sal vervolgens aandag gegee word aan die **moontlike sosio-kulturele tekstuur** van die Matteusevangelie (11.2), waarna sekere aspekte van **Matteus se teologie van vergifnis en versoening** sistematies uiteengesit sal word (11.3), waarop die verskillende aspekte met mekaar **geïntegreer** sal word (11.4) voordat daar 'n paar **slotopmerkings** gemaak sal word (11.5).

11.2 DIE SOSIO-KULTURELE TEKSTUUR VAN DIE MATTEUSEVANGELIE

Dit is uiters moeilik om die kerk van Matteus sosio-histories te rekonstrueer (sien 2.3.1). Nie alleen is daar *geen duidelike eksterne getuienis* beskikbaar nie, maar gee die Matteusevangelie self ook nie 'n uiteensetting daarvan nie (Vogel 1989:59; Menninger 1994:23-24). Stanton (1994:12 en 22) se waarskuwing teen 'n amper allegoriese lesing van Matteus ten einde die sosio-historiese konteks daaragter op 'n spekulatiewe wyse te rekonstrueer, moet daarom ernstig geneem word.²⁹⁹

Daar sal vervolgens nie gepoog word om 'n presiese historiese rekonstruksie van die kerk van Matteus te gee nie, maar eerder 'n aanduiding van die *tipe* gemeenskap wat dit *moontlik* kon gewees, met inagneming van die sosio-kulturele tekstuur daarvan. In die sin blyk dit geregverdig te wees om aan te voer dat Matteus se kennis van Joodse denke, geskiedenis en tradisies, tesame met sy openheid teenoor heidene, asook sy riglyne vir gemeenskapsherstel, getuig van 'n kerk wat:

- In 'n **hewige konflik met die Jode** gewikkel was (11.2.1).
- Iewers in die Oostelike deel van die Romeinse ryk **onderdane** was (11.2.2).
- **Interne konflik** beleef het (11.2.3).

²⁹⁹ Daar bestaan nie konsensus onder Nuwe-Testamentici wat poog om die sosio-historiese konteks van Matteus te rekonstrueer nie. Die aanwesigheid van sowel 'n groot Joodse gemeenskap as 'n Christelike gemeenskap in een lokus voor 90 n.C. word gewoonlik geneem as 'n aanduiding dat Matteus in óf Palestina óf Sirië geskryf is (Schweizer 1983:129). Die feit dat dit in redelike Grieks geskryf is, en aanhalings bevat wat verskil van die Hebreeuse Ou Testament, laat baie Nuwe-Testamentici spesifiek kies vir *Sirië*. Dié afleiding word gestaaf deur daarop te wys dat die geweldige ontwrigting van Jode en Christene se lewens met die opstande in 66 n.C., Palestina 'n onwaarskynlike plek vir die ontstaan van Matteus maak. Indien aanvaar word dat eerste-eeuse Aramees die taal van die platteland van sowel Sirië en Palestina was, en Grieks die van die stede, impliseer Matteus se Griekse formaat 'n *stedelike* konteks. Matteus se 26 verwysings na die stad teenoor slegs vier na dorpe (Kingsbury 1988:148 en 152), asook sy kennis van die Fariseïsme (Johnson 1986:177), versterk dié moontlikheid. Daar moet egter nie te veel van woordstatistiek gemaak word nie. Die produksie en verspreiding van die evangelie impliseer ook nie noodwendig 'n stad of groter sentra as ontstaanplek soos dikwels aangevoer word nie (Stanton 1997:50-51).

11.2.1 'n Kerk in konflik met die Jode

Die Matteusevangelie veronderstel 'n kerk wat ondanks die Joodse karakter daarvan³⁰⁰ in 'n intense *konflik met die eerste-eeuse Judaïsme* gewikkel was (Luomanen 1998:263-264).³⁰¹

Die stryd met die Jode was méér as 'n kulturele botsing. Dit was 'n religieuse konflik tussen voormalige verbondsgenote oor wie – die Jode óf die kerk - waarlik Israel, God se eie volk was. Terwyl Matteus nooit *eksplisiet* vermeld dat die kerk die enigste ware Israel is nie, gee hy wel verskillende aanduidings dat *die kerk die plek van Israel ingeneem het*.

- Die oproep van Jesus dat die dissipels *soos hulle hemelse Vader moet optree* (5:48), is 'n eggo van Lev 11:44-45; 19:2; 20:7 en 20:26 wat van Israel vereis het dat hulle heilig moes wees soos wat God heilig is. Dié afsondering van Israel deur God om net syne te wees, wat die bestaansgrond van Israel was, word só op die dissipels (en daarmee saam die kerk) deur Jesus toegepas.

- Die roeping van *twaaft* dissipels wat simbolies na die twaalf stamme van Israel verwys, tesame met die gesag wat hulle oor die stamme van Israel sal uitoefen (19:28), verwoord iets van die kerk as die nuwe Israel.

- In 12:6 verwys Jesus na Homself as die een wat groter is as die tempel (λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μείζον ἐστὶν ὧδε). In Jesus en die groep wat Hom volg, word daar gestalte gegee aan 'n gemeenskap wat die tempel wat dit voorafgegaan het, oortref in betekenis en belangrikheid (France 1989:211-213).

³⁰⁰ Die verwysing na talle Joodse gebruike (6:3-4; 6:16-19) waarvan sommige nie verduidelik word nie (sien 15:2; 23:5; 23:27 en 24:20), tesame met die feit dat sekere Hebreeuse woorde (bv. in 5:22; 10:25 en 27:6) nie vertaal word nie, versterk dié vermoede (Menninger 1994:28). Dit is verder duidelik dat die kerk nie totaal met die Ou-Testamentiese en Joodse wortels daarvan gebreek het nie. Dit het steeds die sabbat eerbiedig (24:20), Jerusalem as die heilige stad beskou (27:53) en die wet nagekom (Brown 1984:129; Bartlett 1993:62).

³⁰¹ Volgens Kingsbury (1988:4, 153-156) wentel die plot van die Matteusevangelie rondom die konflik tussen Jesus en Israel, en getuig dié fokus van die voortdurende konflik wat ook tussen die kerk van Matteus en die Vroegjodedom gewoed het. Voorbeelde van konflik tussen Jesus aan die een kant, en Israel en die Joodse leiers aan die ander kant, is 9:3, 11, 34; 11:16-19, 20-24, 25; 12:2, 10, 15, 24-37, 38-45; 13:10-15; 16:1-4; 19:3; 21:12; 23:39; 26:1; 27:66 (Vogel 1989:35).

● Teenoor die uitsprake van Jesus wat getuig dat sy sending en die van die twaalf dissipels *tot Israel beperk was* (vgl. 2:6; 9:36; 10:23; 15:24; 19:28) staan sy ander uitsprake (8:12; 21:28-32; 21:43 en 22:7) wat waarsku *dat Israel haar bevoorregte plek gaan verloor ten gunste van die nasies*.

● Vanaf 21:28 tot 22:10 groepeer Matteus drie gelykenisse saam (21:28-32; 21:33-43 en 22:1-10) wat getuig van die *verwerping van God deur Israel en haar vervanging deur Hom met 'n ander nasie* (France 1989:223-224). Die gelykenisse maak dit duidelik dat dit nie alleen die geestelike en politieke leierskap van Israel is wat gefaal het nie, maar die *hele Israel* (vgl. 21:43), en dat Jesus en die kerk wat Hom volg die ware ontvangers van die beloftes van God aan Israel is.

Dit is nie klinkklaar duidelik in Matteus of die kerk se stryd met die Jode van binne die Judaïsme (*intra muros*), of van daarbuite geskied het nie (*extra muros*). Die intensiteit van die konflik (sien hieronder) suggereer egter dat die kerk óf steeds besig was om finaal te breek met die Judaïsme, óf dat die breuk baie resent was (vgl. Vledder & Van Aarde 1995:394-396). Wat wel duidelik is, is dat dit 'n hewige stryd was soos onder andere uit die volgende blyk:³⁰²

● Die beskuldigings deur die Joodse leiers dat Jesus met die duiwel saamwerk (12:22-32), die sabbat oortree (12:1-8) en Godslasterlik praat (9:3).

● Matteus se identifisering van die Joodse leiers as diegene wat Jesus aan die Romeinse owerheid oorgegee het om doodgemaak te word (26:3-5; 27:1-2).

● Terwyl Matteus telkens suggereer dat die kerk *vervolg* is (5:10-11; 10:22) deur sowel die Joodse sinagoges (10:17; 23) as die heidense owerhede (10:18; 24:9), wil dit voorkom asof eersgenoemdes die mees intense was.

Dié fokus op die oorlewering van die konflik tussen Jesus en die Jode deur Matteus is waarskynlik te danke aan die proses wat die kerk geforseer het om *toenemend hulle eie*

³⁰² Stanton (1992:98-99) wys in die verband daarop dat sosioloë aanvoer dat hoe intiemer die aanvanklike verhouding was waarin konflik ontstaan het, hoe heftiger dit gewoonlik is.

identiteit teenoor die van die Judaïsme af te grens (Kea 1994:583; Vledder & Van Aarde 1995:395). In die proses het die kerk van Matteus enersyds hulleself toenemend van die Judaïsme gedistansieer, en andersyds in 'n poging om hulle eie teologie te legitimeer, op die gemeenskaplike verlede met die Judaïsme aanspraak gemaak (Luomanen 1998:264). Vir die kerk van Matteus het die proses reeds met Jesus se optrede begin deurdat Hy bekeerde sondaars as deel van sy *eie groep van volgelinge*, en nie bloot as deel van die Vroegjodedom nie, beskou het (vgl. Sanders 1985:210). Die Matteusevangelie bevat daarom verskeie aanduidings dat Jesus en sy dissipels 'n duidelike afgegrensde groep gevorm het.

- Só is dit slegs die dissipels wat deur Matteus as "met Jesus" geskets word, en spreek net hulle Hom in die Evangelie as κύριος aan (bv. 20:33), teenoor buitelanders (en Judas) wat na Hom as διδάσκαλος (bv. 8:18-22) verwys (Combrink 1985:87; Luomanen 1998:263).

- Matteus verwys na dié nuwe gemeenskap van gelowiges wat Jesus volg met 'n *eiesoortige term*, te wete die ἐκκλησία (16:18 en 18:17) om dit van die συναγωγή van die Jode te onderskei.³⁰³

- Ander aanduidings van 'n skeiding tussen die kerk en die Jodedom is die talle verwysings (4:23; 9:35; 10:17; 12:9; 13:54 en 23:34) na die Jode se sinagoges as "hulle s'n" (bv. 4:23 - ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν) en die konsekwente negatiewe beeld wat van die Joodse leierskap geskets word (Stanton 1992:126-131; Anderson 1994:57-58; Vledder & Van Aarde 1995:394-395).

- Matteus verwys in 28:15 na die Jode van sy tyd (παρὰ Ἰουδαίοις μέρῃ τῆς σήμερον [ἡμέρας]) wat 'n alternatiewe weergawe van die opstanding verkondig het. Die Ἰουδαίοις

³⁰³ Dié verwysings na die geloofsgemeenskap as die ἐκκλησία, wat by die evangelieskrywers net by Matteus voorkom, moet egter met groot omsigtigheid hanteer word. Eerstens moet daarop gelet word dat in ongeveer 100 gevalle συναγωγή en ἐκκλησία in die LXX sinonieme is, met die nie-tegniese betekenis van "vergadering". Tweedens was συναγωγή en ἐκκλησία bykans 40 jaar na die skryf van Matteus nog nie *metonymia* vir onderskeidelik die Judaïsme en die Christendom nie. Derdens het ἐκκλησία in 16:18 en 18:17 nie dieselfde betekenis nie. In laasgenoemde geval dui dit op die *plaaslike gemeente*, terwyl dit in die eerste op die *universele kerk* dui (Stanton 1996:383-384). Dit is daarom nodig om verder te gaan as Matteus se verwysing na die ἐκκλησία ("die kerk") ten einde te bepaal of hy die kerk as 'n *selfstandige entiteit* teenoor die Joodse sinagoge gesien het.

dui dus vir Matteus op die wat nie in die opstanding van Jesus geglo het nie, in onderskeid van die kerk wat glo in die opstanding van Jesus (Menninger 1994:34-35).

● Die inrigting van die ἐκκλησία dui op 'n gemeenskap wat selfstandig gefunksioneer het. Die dissipels word byvoorbeeld opgeroep om die Fariseërs se titels van eer (23:7-10) te verwerp (Duling 1997:127-128), en beskik as kerk in die naam van Jesus oor 'n eie gesag om die wet uit te lê en intern orde te handhaaf. Dit het verder 'n eie *toegangsritueel* (die doop in die naam van die Drie-eenheid) in die plek van die besnydenis (28:19), *liturgiese taal* (vgl. die instelling van die nagmaal in 26:26-20) en *leierskap* (16:19) wat onderskei word van die Jode s'n (23:1-36) (Stanton 1996:385-389).

Nie alle Nuwe-Testamentici is egter daarvan oortuig dat dié getuienis noodwendig beteken dat Matteus sy gemeenskap van alle Jode wou afgrens nie. Dit kan naamlik slegs daarop dui dat hy die kerk van *sekere Joodse groeperings*, soos byvoorbeeld die Fariseërs, wou onderskei. Die feit dat αὐτῶν in 4:23 na die hele Galilea en in 9:35 na alle dorpe en stede verwys, maak laasgenoemde siening egter onwaarskynlik (vgl. France 1989:107).

Die kerk was vir Matteus nie alleen 'n gemeenskap wat afgegrens is van die Judaïsme nie. *Dit was ook 'n gemeenskap wat oop was vir heidene.*³⁰⁴ Die universele gesag van Jesus as die verhoogde Seun van die mens (vgl. Dan 7.14) wat oor hemele en aarde heers, vra vir Matteus om 'n universele sending vir die kerk (France 1985:413; Hagner 1995:886-887). Jesus se aankondiging in 1:21 dat Hy sy volk van hulle sondes gaan verlos (τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν), word daarom in 28:19 verbreed om alle nasies (πάντα τὰ ἔθνη) in te sluit. Die heidennasies wat wel telkens in Matteus ter sprake gekom het (vgl. 2:1-12; 8:11-12; 12:21; 21:28-32, 41-43; 22:8-10; 24:14, 31; 26:13), maar nie die aanvanklike fokus van Jesus se bediening was nie (10:5; 15:24), word sodoende mede-ontvangers van die versoening en vergifnis wat Jesus se dood bewerkstellig het.

Dié verskuiwing in die bediening van Jesus, van Israel na die heidene, is waarskynlik ook in die kerk se bediening gereflekteer. Die moontlikheid bestaan verder dat dit nie deur alle lede

³⁰⁴ Die feit dat Matteus soms sekere Hebreeuse woorde vertaal (bv. in 1:23; 27:33 en 27:46) impliseer immers dat ten minste 'n deel van sy lesers onvertroud daarmee moes gewees het (Kingsbury 1988:149-150).

van Matteus se kerk as gunstig beleef is nie. Matteus blyk daarom deels geskryf te wees ten einde *die heidensending te propageer* in die kerk self, en om dit te *verdedig* teen kritiek van die Jode. Voorbeelde van Matteus se steun vir die heidensending is onder andere die volgende:

- Reeds met Jesus se geboorte is dit duidelik dat terwyl Herodes Hom wou laat doodmaak (2:3-5), heidene Hom kom aanbid het (2:1-5). Verskeie heidene reageer dan ook met geloof op Jesus (8:10-11; 15:28), terwyl die Jode met ongeloof reageer het.
- In 4:15-16 verklaar Jesus dat Hy 'n lig vir die nasies is, en in 12:18-21 dat Hy geregtigheid aan die heidene sal verkondig.
- Die begrip *λαός* word algaande 'n negatiewe een in Matteus (vgl. 27:25), totdat daar in 21:43 na die "nuwe" volk van God met die begrip *ἔθνος*, wat gewoonlik op die heidene gedui het, verwys word (Combrink 1991:23).

Dit is daarom nie onverwags wanneer Jesus later belowe dat die evangelie aan alle nasies verkondig sal word nie (24:14), dat hulle deur Hom geoordeel sal word (25:32), en dat dissipels van alle nasies gemaak moet word (28:19). *In Matteus word God se vergifnis en versoening dus aan alle nasies verkondig.* Dié verskuiwing was egter vir die kerk 'n pynlike proses aangesien dit gepaard gegaan het met die ongeloof van Israel (sien Brown 1984:130).

Die afgrensing van die Judaïsme, gekombineer met Matteus se openheid teenoor die heidene, maak dit duidelik dat die kerk nie 'n etniese en nasionale entiteit is nie, maar 'n *geestelike een* wat streef om gehoorsaam aan God te leef (France 1989:229). Enigeen, Jood of nie-Jood, wat in Jesus glo is nou deel van God se ware volk.

11.2.1.1 Vergifnis en versoening tussen die Jode en die kerk

Die stryd van die kerk van Matteus met die Vroegjodedom, wat teruggaan na die konflik tussen Jesus en die Jode (Luomanen 1998:263-264), het belangrike implikasies vir die verstaan van die motiewe van versoening en vergifnis in die Matteusevangelie. *Gegewe die*

Matteusevangelie se klem op vergifnis en versoening is dit naamlik 'n vraag of die Evangelie ook versoening tussen die kerk en die Judaïsme in die vooruitsig gestel het?

Versoening was 'n belangrike motief in die Judaïsme tydens die vestigingstydperk van Matteus se kerk, en dit is daarom 'n vraag of sy kerk deel was van dié beweging onder leiding van die Fariseërs as die belangrikste groepering binne die formatiewe Judaïsme, wat na 70 n.C. gepoog het om die verskillende Joodse groeperinge met mekaar te versoen (Vledder en Van Aarde 1995:396-397, 402). Menninger (1994:30-31, 44-45) beweer dat die Matteusevangelie wel na die versoening tussen kerk en sinagoge gestreef het deurdat dit in sake wat vir die Jode belangrik was, en wat nie die evangelie van Jesus weerspreek het nie, 'n *versoenende houding* ingeneem het.

- Só onderneem Jesus om steeds die tempelbelasting te betaal al is gelowiges volgens Hom vrygestel daarvan (17:27).

- Menninger (1994:31) neem die positiewe uitspraak oor die skrifgeleerdes en Fariseërs in 23:2-3a, dat hulle ook in beginsel na God se wil soek, as 'n toegewing wat versoening moontlik sou maak.

- Derdens neem Menninger (1994:44) die verwysing in 28:19 dat die kerk na *alle* nasies (πάντα τὰ ἔθνη) moet uitreik as 'n aanduiding dat daar na ook na Israel uitgereik moet word.

Menninger se siening dat Matteus ingestel was op die daadwerklike versoening met Israel is egter moeilik te handhaaf wanneer die hele Evangelie in ag geneem word.

- In die eerste instansie is die tempelbelasting (die *Fiscus Judaicus*) van twee drachmai wat elke Joodse man moes betaal, na die vernietiging van die tempel in 70 n.C. gekanaliseer na Rome om die tempel van Jupiter te herbou (*Bell. Jud.* 7.218). Die betaling daarvan aan die Romeine, en nie die Jode nie, sou daarom beswaarlik deur die *Jode* as 'n daad van versoening beleef gewees het.

- Tweedens is dit duidelik dat die dominante strekking van hoofstuk 23 nie dié is wat versoening tussen die kerk en die Joodse leierskap sou vergemaklik nie. Dit was eerder

daarop ingestel om die onderskeid tussen hulle nóg duideliker te maak. Vogel (1989:206) kom na aanleiding van hoofstuk 23 tot die gevolgtrekking dat dit bevestig dat "...*the parties have passed the point of reconciliation...*"

- Die moontlikheid bestaan derdens dat die kerk van Matteus die ernstige waarskuwing van 12:30-31, oor die onvergeeflike sonde, op hulle Joodse opponente van toepassing gemaak het (vgl. Bruner 1987:462; Morris 1992:288). Die weglating van Markus 3:30, wat die laster teen die Heilige Gees duidelik aan die tydgenote van Jesus koppel, versterk dié moontlikheid (Twelftree 1992:76). Indien dit wel die geval is, getuig dit van 'n geweldige kloof tussen Jesus en sy Joodse opponente, asook tussen die kerk en hulle s'n.

- Vierdens is dit wel so dat Israel as deel van die kerk se sending na alle nasies gesien is. Alle nasies (πάντα τὰ ἔθνη) in 28:19 het nie die betekenis van *alle nasies minus Israel* nie (vgl. Luomanen 1998:210). Dit is egter 'n vraag of die uitreik na Israel as versoening verstaan moet word. Vir Matteus is dit eerder die bekering van Israel, en die Jode se navolging van die pad wat die kerk wandel, wat verwag word. Dit wat van ander nasies verwag word (bekering), word ook van Israel verwag. Daar is nie sprake daarvan dat Israel anders as die nasies hanteer sal word nie, nóg van die heropname van die kerk in die Judaïsme. Terwyl tekste soos 10:23; 11:28-30 en 23:39 impliseer dat God sy rug nie finaal op Israel gekeer het nie, is dit nie so dat Israel en die kerk bloot met mekaar versoen moet word nie. *Hoogstens is die vergifnis van die Jode as die kerk se vervolgers ter sprake*. Matteus 10:16-20 maak duidelik dat vervolging deur sowel die Jode (vers 17) as die heidene (vers 18) die kerk se verkondiging van die evangelie van Jesus nie moet stuit nie. Die sending na Israel en al die nasies eindig dus nie noodwendig met versoening nie, maar dikwels eerder met vervolging.

- In sy analise van Jesus se retoriese strategie ten opsigte van die Joodse leiers in Matteus kom Vogel (1989:90, 200) tot die slotsom dat Hy eerder die konflik tussen hulle *aangeblaas* het as wat Hy dit besweer het. Jesus se woorde en aksies was allesbehalwe versoenend van aard. Malina en Neyrey (1988:152-154) se uiteensetting van die negatiewe etikette wat Jesus vir die Joodse leiers gebruik, dui ook eerder op eskalerende konflik as op vergifnis en versoening. Indien die konflik tussen Jesus en die Joodse leierskap dus wel iets van dié tussen die kerk van Matteus en die Vroegjodedom weerspieël, wil dit voorkom asof *voortslepende konflik* eerder as vergifnis dit gekenmerk het.

Die intensiteit van Matteus se kritiek op die Fariseërs, en daarmee saam op die formatiewe Judaïsme, maak dit dus onwaarskynlik dat sy kerk deel van die versoeningsproses in die Judaïsme van die periode na die vernietiging van die tempel in 70 n.C. was.³⁰⁵ Die proses van afgrensing tussen συναγωγή en ἐκκλησία het die vraag na versoening met die Jode waarskynlik voortydig gemaak, aangesien die proses van afgrensing eerder deur 'n groter wordende polarisasie gekenmerk word as deur gebare van toenadering (vgl. Vogel 1989:194). In die konteks van afskeiding en die vorming van 'n eie, selfstandige identiteit is die Matteusevangelie se klem op Jesus se dood vir baie – maar nie almal nie (vgl. 1:21; 20:28, 26:28) - en die fel kritiek op die Joodse leierskap, verstaanbaar.

Die realiteit was dat die konflik tussen Jesus en die Jode onder andere oor hoe vergifnis en versoening bewerkstellig word, gewoed het (vgl. 9:1-8; 12:22-37. Die vernietiging van die tempel het die vraag na hoe vergifnis sonder die tempel verkry kon word 'n dringendheid onder Jode en Christene gegee (Davies & Allison 1991:89). Botsende antwoorde in die verband tussen die kerk en die Judaïsme het konflik tussen hulle onvermybaar gemaak. Die Matteusevangelie beklemtoon immers deurgaans die kerk se gesag om sondes te vergeef sonder die bemiddeling van die tempel (d.w.s. teenoor die priesters as bemiddelaars van God se vergifnis), en om die wet gesaghebbend uit te lê oor wat sondig is en wat nie, teenoor die uitleg van die skrifgeleerdes en die Fariseërs.

Waar konflik woed oor hoe vergifnis moet geskied, is dit byna onmoontlik om dit aan die ander party te skenk wat juis nie die spesifieke wyse van vergifnisverlening aanvaar nie. Die aangaan van kompromieë in die verband is byna onmoontlik, met die gevolg dat 'n groeiende polarisasie eerder ontstaan. Só het Jesus Homself as bemiddelaar van God se genade teenoor die Jode se tempelkultus en reinheidsreëls gestel. Siekes en sondaars het dan ook na Hom, en nie die Joodse bemiddelaars van God se genade nie, gegaan om genesing en vergifnis (bv. 9:1-2). Die eer wat die skare aan Jesus betoon het vir sy genesing van siekte en die vergewing van sonde in onder andere 9:1-8 het beteken dat die heersende bemiddelaars se eer dienoooreenkomstig afgeneem het. Eer was naamlik in 'n beperkte mate beskikbaar, met die

³⁰⁵ Die ontstaan van die Evangelie word meestal tussen 70 en 85 n.C. geskat om reg te laat geskied aan die vernietiging van die tempel (21:41 en 22:7), die benutting van Markus deur Matteus, en die slegte verhouding met die Jode wat dit veronderstel (Combrink 1985:73).

gevolg dat 'n toename in Jesus se eer geïmpliseer het dat ander (die Joodse geestelike leiers) van hulle s'n ingeboet het (vgl. Malina & Rohrbaugh 1992:76). In Jesus se konflik met sy Joodse teenstanders het hulle daarom deurgaans gepoog om Jesus se eer te ondergrawe deur sy gesag om te kan genees en sondes te vergeef te bevraagteken, onder andere deur te suggereer dat Hy in diens van Satan was (12:22-24) (Moxnes 1993:173). Die eskalerende konflik tussen Jesus en die Joodse leiers lei uiteindelik tot die dood van Jesus (Duling 1997:124). Die konflik het ook nie tot 'n einde gekom met die dood van Jesus nie, maar het eerder voortgeduur in die stryd tussen die kerk van Matteus en die Judaïsme.

11.2.2 'n Kerk van onderdane in die Romeinse Ryk

Alhoewel dit onmoontlik is om Matteus se kerk geografies presies te lokaliseer,³⁰⁶ was dit in alle waarskynlikheid êrens in die Oostelike deel van die Romeinse Ryk geleë (vgl. Luomanen 1998:59). Die politieke milieu waarin dit geleef het was gevolglik die van Romeinse imperialisme, aangesien die Romeine nie alleen Palestina beheer het nie, maar ook die omliggende lande en streke.³⁰⁷ Die implikasie hiervan was dat Matteus en sy lesers moes leef in 'n land waarin 'n vreemde moondheid deur middel van meelopers, soos die Herodiaanse familie, hul wil laat geld het. Romeinse imperialisme en Joodse aggressie was daarom vir die

³⁰⁶ Verskeie Nuwe-Testamentici beskou *Antiogië*, wat 'n gemengde bevolking van Jode en heidene gehad het, as die mees waarskynlik plek vir die ontstaan van Matteus. Die kerk in Antiogië is reeds in die laat dertigerjare deur 'n Hellenistiese groep Christen-Jode gestig (Hand 11:19-26). Die eerste intertekstuele verwysing na die Matteusevangelie is verder in 115 n.C. deur Ignatius, die Biskop van Antiogië, gemaak (Carson, Moo & Morris 1992:75). Niks wesenlik in die interpretasie van Matteus hang egter daarvan af om Matteus se ontstaan in Antiogië te plaas nie (France 1985:94-95). Ander plekke waar die Matteusgemeenskap gevestig kon gewees het is Sesarea Maritima ('n welvarende stad met 'n gemengde bevolking), Sepporis ('n Grieks-Romeinse stad in Galilea), Aleksandrië in Egipte, en Transjordanië (Carson, Moo & Morris 1992:74-75; Senior 1996:18).

³⁰⁷ Die belangrikheid van Romeinse imperialisme vir die verstaan van Matteus blyk uit (i) die plot van die Evangelie wat handel oor die kruisiging van die hoofkarakter daarvan deur die Romeine; (ii) Jesus se verkondiging en vestiging van 'n nuwe koninkryk teenoor die Romeinse Ryk; (iii) sy konflik met verskeie meelopers (bv. die Joodse religieuse leiers) van die Romeinse Ryk; (iv) die interpretasie van die Romeine se vernietiging van die tempel as God se straf op Israel (22:1-10); (v) Jesus se uitsprake oor belasting (17:24-27; 22:15-22) wat 'n simbool van Romeinse beheer was en (vi) die verwysing na konings wat met Romeinse sanksie geregeer het (Carter 2000:382).

kerk van Matteus, soos vir Jesus,³⁰⁸ 'n daaglikse werklikheid (Overman 1996:6-16; Carter 1999:56-57, 63-65).

Dié ideologiese konteks van die kerk, tesame met Matteus se *eskatologiese perspektief*, beïnvloed sy *etiek van sosiale geregtigheid*. Volgens Matteus se wêreldbeeld het die wêreld grootliks onder die beheer van die Satan verval (4:8-9). Alhoewel iets van God se heerskappy (die koninkryk van die hemele) nou reeds realiseer in die persoon en werk van Jesus (3:2; 4:17 en 10:7) en die bestaan van die kerk, is die heerskappy van God nog nie volledig gevestig nie. God se geregtigheid sal eers volledig geskied met die wederkoms wanneer God sy heerskappy finaal sal vestig (vgl. 24:29-31). Totdat dit gebeur, sal die wêreld net slegter word (24:21).

Matteus se kerk het dus 'n oorvloediger geregtigheid nagestreef, wetende dat dit nie in die wêreld na vore sal kom nie (vgl. 20:25-26) (Powell 1995:144-145). Sy verwagting was eerder dat God, en nie die kerk nie, die wêreld eendag finaal sal verander. Juis dié eskatologiese verwagting het egter die kerk opgeroep om nie bloot in die huidige te berus nie, maar om in die regte verhouding met Jesus as die Komende te leef (Combrink 1992a:11). In die sin het dit ook 'n gerigtheid op die wêreld gehad. Die koppeling van die seënspreuke aan die twee spreekwoorde in die tweede deel (5:13-16) van die *exordium* (sien 6.5) beklemtoon dat dieselfde dissipels wat in die eerste deel van die *exordium* deur God geseën en begenadig is, ook tot seën vir die wêreld moet wees (Patte 1987:73; Combrink 1988:196; 1992a:18). Die kerk kon nie net van die wêreld onttrek nie. Die kerk het eerder 'n gerigtheid op die wêreld gehad. *Die vraag was hoe dié gerigtheid konkreet gestalte moes kry, en of dit tot vergifnis en versoening met die Romeine sou lei.*

11.2.2.1 Die politieke bevryding van Israel as die ontvangs van God se vergifnis

Die Romeinse politieke en militêre besetting van Israel het vir die Jode neergekom op die voortsetting van hul ballingskap. Israel se verstaan van die ballingskap as die straf op haar sonde het vir die Jode, naas individuele vergifnis, ook geïmpliseer dat die vergifnis van

³⁰⁸ Reeds in die proloog word gemeld dat Herodes gepoog het om Jesus te vermoor (2:13-33), terwyl Jesus uiteindelik deur die familie- en priesterhoofde aan die Romeine oorgelewer word om gekruisig te word (27:1-2, 32-54).

sondes *die herstel van Israel* as soewereine verbondsvolk sou meebring (vgl. Jer 33:4-11 en Jes 40:1-2). Dit het logieserwys geïmpliseer dat aangesien hulle nog nie as soewereine nasie deur God herstel is nie, hulle sondes ook nie deur Hom vergewe was nie (Wright 1992b:268-269, 271-279; 1996:268-272). Omgekeerd het dit beteken dat ware vergifnis die politieke bevryding van Romeinse oorheersing sou meebring.

Jesus se aankondiging van God se koninkryk, *wat nie die vernietiging van die Romeine ingesluit het nie*, het daarom nasionale en politiese implikasies gehad deurdat dit 'n bepaalde politieke *status quo* wat vir die Jode onaanvaarbaar was, sou voortsit. Matteus het dit immers reeds in 1:21 duidelik gemaak dat Jesus sy volk van hulle sondes (τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν) – en nie van hulle nasionale vyande of die se sondes (bv. oorheersing, uitbuiting en geweldpleging) nie – kom verlos het (sien 4.4.2.1). Verlossing in Matteus is dus *eerder moreel-religieus as nasionaal-polities* (Bruner 1987:26-27; Davies & Allison 1988:210; Powell 1995:6; kontra Carter 2000:390, 394-395). Jesus se eis van 'n oorfloediger onderdanigheid aan die Romeinse Ryk (vgl. 5:40-41) eerder as die omverwerping daarvan sou vir die deursnee Jood polities doodgewoon ondenkbaar gewees het (Wright 1996:465).

11.2.2.2 Versoening met die Romeine

Indien *bevryding* van die Romeine nie vir Matteus 'n prioriteit was nie, is dit die vraag of *versoening* met hulle (sonder politieke bevryding) wel vir hom belangrik was. Versoening tussen vyande noodsaak in die eerste instansie dat daar vrede tussen die verskillende partye gemaak word. Terwyl *vrede maak* 'n belangrike motief in die bergrede is wat op verskillende terreine hanteer word (vgl. 5:9; 5:21-26), is dit onduidelik of Matteus ook vredemaking met politieke vyande soos die Romeine in gedagte het. Sekere uitsprake van Jesus in Matteus sou as sodanig verstaan kon word.

- Matteus 5:11-12 kan politieke konflik impliseer, terwyl vrede maak as funksie van God se δικαιοσύνη en sy koninkryk (5:6 en 10) wel politieke implikasies het (Hendrickx 1984:32; Betz 1995:138-139).

- Die selfstandige naamwoord ἐχθρός ("vyand") in 5:43 was 'n generiese term vir alle vyande, en is daarom nie noodwendig tot persoonlike vyande beperk nie (Davies & Allison 1988:549; Louw & Nida 1988:494).

- Malina en Rohrbaugh (1992:55) wys daarop dat in 'n agonistiese kultuur almal wat 'n persoon se eer aantast, of hulle bure of ander nasies is, as vyande gesien is. Aangesien persone nie soseer selfonderhoudende individue was nie, maar deel van 'n groep, was die groep se vyande ook hulle s'n. 'n Eerbare persoon was daarom een wat nie sy of haar eie eer en aansien alleen wou verhoog of handhaaf nie, maar dié van die groep (vgl. Neyrey 1998:53). In die sin is alle vyande in werklikheid sowel gemeenskaplike as persoonlike vyande.

Tog spreek die Matteusevangelie nêrens Romeins-Joodse óf Christen-Romeinse verhoudings direk aan nie. In 8:5-13 word byvoorbeeld, anders as in Luk 7:5, niks oor die positiewe optrede van die Romeinse offisier teenoor die Jode vermeld nie (Milavec 1995:136). Dit sou daarom veiliger wees om te volstaan met die opmerking dat Matteus volledig ruimte maak vir vredemaking en versoening met nasionale en politieke vyande, maar dat dit nie 'n fokuspunt van sy Evangelie is nie. Van gelowiges word eerder verwag om te midde van vervolging getrou te wees aan Jesus. Só kry die onderdaniges en onderdruktes (οἱ πρᾶεῖς) van God die versekering dat hulle die ware eervolles is omdat hulle deur Hom geseënd is (5:7). Christene se reaksie op vervolging (5:10-12; 10:23 en 23:34) moet ook verder gaan as bloot om nie wraak te neem nie (France 1985:128; Davies & Allison 1988:552), of aan die onredelike eise van hulle besetters te voldoen (5:41). Hulle moet hulle vervolgers *aktief liefhê* deur vir hulle vervolgers te bid (5:44b), goed aan hulle te doen (5:45) en hulle te seën (5:47b) (Guelich 1982:228; Davies & Allison 1988:550-551; Morris 1992:131; Hagner 1993:134).

Die vervolging van die kerk van Matteus was nie alleen tot hulle as groep beperk nie. Ascough (2001:110-111) wys daarop dat die Romeine telkens gepoog het om vrywillige assosiasies te onderdruk. Só het die senaat reeds in 186 v.C. teen die volgelinge van Dionusos opgetree, en het hulle in 49 v.C. die *Lex Julia* aanvaar wat alle vrywillige assosiasies (soos Matteus se kerk volgens hom was), behalwe die wat al vir 'n geruime tyd bestaan het, verbied het. *Soos die meeste van die assosiasies wat in die oë van die Romeine onwettig was, het die kerk van Matteus noodgedwonge 'n strategie gevolg om ten alle koste enige kontak met die Romeinse owerheid te vermy.* Dit is om dié rede dat gelowiges met hulle aanklaers moes skik

voor hulle in die hof beland het (5:25-26), en daar erns daarmee gemaak moes word om interne konflik wat onder die Romeinse owerhede se aandag kon kom, so spoedig moontlik op te los (vgl. 5:21-24).

Dit wil dus voorkom asof die kerk van Matteus nie aktief versoening met die Romeinse owerheid nagestreef het nie, maar eerder gepoog het om so min kontak as moontlik met hulle te hê, om sodoende enige potensiële konflik te vermy.

11.2.3 'n Kerk gekenmerk deur interne konflik

Die Matteusevangelie getuig van duidelike *onderlinge konflik in die kerk van Matteus* (vgl. 18:15-20). Interne konflik in geloofsgemeenskappe soos die kerk van Matteus, wat in die proses is om hulle eie selfstandige identiteit te bepaal, is sosiologies 'n algemene verskynsel en is daarom te wagte (Vogel 1989:62; Ascough 2001:107).³⁰⁹ Die presiese redes vir die interne konflik is egter onduidelik, maar kan moontlik verband hou met:

- *Die samestelling van die kerk van Matteus.* Die kerk is volgens Matteus 'n *corpus mixtum* deurdat dit uit sowel getroue gelowiges as afvalliges bestaan (vgl. 13:24-30, 36-43 en 47-50). Aanduidings hiervan in Matteus is die waarskuwings teen vals profete (7:15-20),³¹⁰ die

³⁰⁹ Vir 'n uitgebreide hantering van die aard en dinamika van konflik sien Vledder (1994:82-175).

³¹⁰ Luomanen (1998:99, 134 en 138) bevraagteken of Matteus se kerk 'n *corpus mixtum* was. Hy wys daarop dat 7:15 verwys na die valse profete wat *van buite* die gemeenskap na hulle gekom het (ἐρχονται πρὸς ὑμᾶς). Dit is daarom nie die kerk van Matteus wat gemeng is nie, maar die vroeë Christendom in die algemeen. Die vraag is egter of Matteus hulle nog as buitelanders beskou het, en of hy hulle as deel van sy kerk geag het. Indien laasgenoemde, impliseer dit dat sy kerk uit sowel ware en valse profete bestaan het. Ten opsigte van die gelykenis van die onkruid tussen die koring (13:24-30) is dit bepalend of die veld as die wêreld (13:38) of as die koninkryk van God (13:41) geneem word. Indien eersgenoemde as verduideliking geneem word, is die kontras tussen die kerk en die wêreld, en indien laasgenoemde as uitgangspunt geneem word, is die kontras tussen getroue en ontrou lidmate in die koninkryk van God. Luomanen (1989:141) se interpretasie van die gelykenisse in hoofstuk 13 berus op sy uitgangspunt dat die waarskuwings daarin vervat primêr gerig was aan diegene buite Matteus se kerk. Dit waarsku dus nie oor 'n skeiding tussen die lede van die kerk nie, maar tussen alle mense, met die laaste oordeel. *Dit wil egter voorkom asof Jesus se onderrig en waarskuwing deur middel van gelykenisse eerder spesifiek aan die dissipels (en daarmee aan die kerk) gerig was as aan die skare* (vgl. 13:10-17, 51-52). Die waarskuwings

teenwoordigheid van ware en valse dissipels (8:18-22), die gelykenis van die onkruid in die wingerd (vgl. 13:24-30, 36-43) en diegene in die koninkryk wat ander laat sondig (13:41) (Duling 1997:124). Onder die nuwe verbond is dit, soos met Israel en die oue, dus moontlik om ontrou te wees aan God. Die wete dat nie almal in die kerk volledig volgens die eise van God leef nie hou in Matteus verband met die wete dat *kerk en koninkryk* nie sinoniem met mekaar is nie. Tot en met die finale oordeel sal die kerk 'n gemengde gemeenskap bly wat daarom erns moet maak met onderlinge vermaning en dissipline (18:15-20).

- *Die stryd om status en eer tussen lede van die kerk.* Iets van dié stryd kan herken word in die kompetisie wat reeds tussen die dissipels bestaan het (20:20-28), en Jesus se waarskuwings teen die gebruik van titels van eer (23:8-10) (Duling 1997:124).

- Die Matteusevangelie maak melding van konflik tussen medegelowiges wat van 'n *persoonlike aard* was (bv. 18:15), sonder om die presiese vorm van die konflik uit te spel. Dit bevat ook verwysings na die verleiding om te sondig (18:6-9) en na verdeeldheid (10:21) in die kerk.

- *Die moontlikheid bestaan dat daar in die kerk van Matteus onmin was oor die blywende geldigheid van die wet.* Antinomianiste het naamlik aangevoer dat die wet nie meer vir gelowiges van krag was nie (Vogel 1989:63). Volgens Matteus lei hulle leer tot wetteloosheid (7:23; 24:12), en beklemtoon hy daarom die blywende geldigheid van die wet (5:17-20).

- Die moontlikheid is nie uitgesluit nie dat die *gemengde samestelling van die kerk van Matteus* ten opsigte van etniese afkoms (Jode en nie-Jode) en sosiale stand (vrywillige en nie-vrywillige gemarginaliseerdes) tot interne konflikte kon gelei het nie (vgl. Vledder 1994:192-196).

vervat in die gelykenisse getuig daarom wel van 'n kerk bestaande uit ware en skyngelowiges gelowiges wat eers met die laaste oordeel van mekaar geskei sal word.

11.2.3.1 Die noodsaaklikheid van vergifnis en versoening in die kerk van Matteus

Alhoewel die presiese redes vir die interne konflik onduidelik is, gee Matteus in hoofstuk 18 wel duidelike riglyne hoe afvallige lidmate gehanteer moet word. Die gedeelte beklemtoon veral die geduld wat aan die dag gelê moet word, asook die rol van die *hele gemeenskap* in die uitoefening daarvan. Daar is geen sprake van een of ander kerklike hiërargie wat 'n rol speel nie (vgl. 8.5.2). Vir Matteus is alle gelowiges gelyk deurdat hulle 'n *familie van broers met een Hemelse Vader en een Leermeester* is (23:8-9), wat daarom enige vorm van onderlinge hiërargie moet afwys. Hulle omgang met mekaar moet eerder gekenmerk word deur 'n besorgdheid oor die wat swak is (18:6-14), onderlinge dissipline (18:15-20) en onbeperkte vergifnis (18:21-35). Hierin het alle gelowiges 'n gelyke verantwoordelikheid vir mekaar (France 1989:252). Jesus is naamlik by *enige twee of drie gelowiges* teenwoordig wanneer hulle oor 'n broer moet besluit.

11.2.4 Samevatting

Die kerk van Matteus was deel van die dominante eer-en-skaamte-kultuur van die eerste-eeuse Grieks-Romeinse wêreld (Moxnes 1993:175). As sodanig het dit aspekte van die dominante kultuur gedeel, maar soos talle ander groepe, ook aspekte daarvan uitgedaag en verwerp. Dit wil trouens voorkom asof die Matteusgemeenskap as 'n *teenkultuur* teenoor sowel die dominante Grieks-Romeinse kultuur (sien Hays 1996:321) as die Joodse subkultuur gefunksioneer het (sien 6.14.1).³¹¹

³¹¹ Dit is 'n belangrike vraag of 'n teks soos Matteus die Joodse kultuur as 'n dominante kultuur beskou het, of eerder as 'n subkultuur van die dominante Grieks-Romeinse kultuur (vgl. Robbins 1993:447). In die konteks van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld is dit duidelik dat die Joodse kultuur 'n byna onbelangrike subkultuur van die dominante Grieks-Romeinse kultuur was. In die konteks van die kerk van Matteus speel die Joodse subkultuur egter 'n dominante rol. Dit sou dus moontlik wees om van die Joodse subkultuur as die dominante kultuur in die konteks van die kerk van Matteus te praat, en van die Grieks-Romeinse kultuur as die meerderheidskultuur. Sekere aspekte van Matteus (bv. die antiteses) kan selfs as tipies van 'n anti-kultuur geneem word teenoor die Joodse subkultuur. Só is talle aspekte van Matteus 'n inversie van Joodse kultuur. 'n Anti-kultuur word egter as kortstondig beskou wat nie in 'n ander vorm van kultuur ontwikkel nie. In die mate dat die Matteusgemeenskap se identiteit en bestaansrasionaal oor meer gegaan het as om die waardes van die Vroegjodedom om te keer, is dit dus nie bloot 'n anti-kultuur nie. Dis ook nie 'n

In die Matteusevangelie is die konflik tussen die Jode en die Christene heftiger as die met die Romeine. Vogel (1989:278) het egter ongelyk wanneer hy aanvoer dat die konflik tussen Jesus en die Joodse leiers 'n *religieuse konflik* (oor die uitleg van die wet, religieuse gebruike en die gesag van Jesus om sekere religieuse uitsprake te kan maak), terwyl die met die Romeine weer 'n *politieke konflik* sou wees indien Jesus gekies het om voluit daarby betrokke te raak. 'n Waterdigte skeiding tussen politieke en religieuse konflik ten opsigte van die Romeinse Ryk is naamlik ongegrond. Só verklaar Josefus dat "*you are warring not against the Romans but also against God*" (Bell. Jud. 5.378) en dat "*without God's aid so vast an empire could never have been built up*" (Bell. Jud. 2.390-391). In dieselfde trant wys Carter (2000:384) daarop dat in die Romeinse Ryk "*there is no separation of the political and the religious. The latter serves the former; the former enacts the latter.*" As die gode se verkose agent manifesteer die keiser hul heerskappy op aarde. Enige politieke opstand teen Rome is daarom ook per definisie 'n religieuse een.

Die kerk het egter wel, soos uit die voorafgaande blyk (11.2.1-3), oënskynlik verskillende strategieë ten opsigte van haarself, die Joodse leiers en die Romeinse Ryk gevolg (vgl. Vogel 1989:278).

- *In die kerk self is 'n oorvloediger geregtigheid vereis, tesame met 'n ingesteldheid op vergifnis en versoening* (vgl. 18:15-35).

- *Teenoor die Jode het dit in openlike konflik gestaan.* Só konfronteer Jesus byvoorbeeld die religieuse owerhede (21:12-13; 23:4), en Johannes die Doper vir Herodes (14:3-4).

- Die styl van die kerk teenoor die Romeinse Ryk was weer een van *nie-konfrontasie* (vgl. Vogel 1989:252-253). Só voorsien die vyfde antitese (5:38-42) aan die kerk 'n strategie vir die hantering van onreg, vernedering en selfs geweld binne die konteks van die Romeinse besetting. In die praktyk moes die kerk ten alle koste konflik met die plaaslike Romeinse

subkultuur van die Joodse kultuur nie aangesien dit in Matteus nie daarna streef om die sentrale waardes en gebruike (bv. die offerkultus) van die Joodse kultuur te bevestig nie, maar eerder om dit te tersyde te stel. Dit is eerder duidelik dat die kerk in Matteus 'n alternatiewe

owerhede vermy (Luomanen 1998:267-268). Selfs onderlinge konflik, of dié met buitelanders (5:25), moes opgelos word voordat dit onder die aandag van die owerheid kom. Dit is uiters belangrik om in ag te neem dat Matteus se klem op nie-konfrontasie met hul onderdrukkers nie bloot op die passiewe aanvaarding van alle geweld neerkom nie. Nie-konfrontasie was nie sinoniem met 'n soort martelaarskap wat aan selfmoord gegrens het nie. Gelowiges word byvoorbeeld telkens in Matteus aangemoedig om te vlug van geweld. Só vlug Josef van Herodes (2:13-15), beveel Jesus sy dissipels om te vlug van vervolging (10:23) en adviseer Hy gelowiges om na die berge te vlug (24:16) wanneer die groot verdrukking plaasvind (Vogel 1989:253).³¹²

*Die verskillende strategieë maak dit duidelik dat die nastreef van vergifnis en versoening nie ten alle tye, en met alle groeperings, die fokus van die Matteusevangelie is nie. In sommige gevalle impliseer die suiwer verkondiging van die evangelie van Jesus noodwendig konflik met ander groeperings soos die Jode. In ander gevalle is die kerk se invloed so onbenullig ten opsigte van ander partye, soos byvoorbeeld die Romeinse Ryk, dat dit geensins as 'n gespreksgenoot erken word nie. Versoening is in sulke gevalle doodgewoon nie haalbaar nie aangesien dit veronderstel dat beide partye dit sal nastreef. Dit kan ook selfs gebeur dat die felheid van die konflik eerder vra dat daar gevlug moet word as wat daar op versoening gefokus word.*³¹³

11.3 VERGIFNIS EN VERSOENING IN MATTEUS

Vervolgens sal daar gepoog word om enkele aspekte van Matteus se teologie ten opsigte van vergifnis en versoening sistematies uiteen te sit. Soos enige poging in die verband moet dit as 'n leserskonstruk beskou word aangesien die Matteusevangelie nie self só 'n sistematisering

gemeenskap bestaande uit Jode en nie-Jode was, wat as 'n *teenkultuur teenoor die dominante Grieks-Romeinse kultuur en die Joodse subkultuur bestaan het*.

³¹² Só word die dissipels in 6:13 geleer om te bid dat God hulle van die Bose sal bewaar (Piper 1979:143).

³¹³ Sien ook 11.3.5.1 oor die rol wat die onderskeid tussen lede van die in-groep (die kerk) en buitelanders (soos die Romeine en die Jode) ten opsigte van vergifnis en versoening in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld gespeel het.

bevat nie. Vergifnis en versoening is eerder vir Matteus 'n integrale deel van Jesus se totale bediening wat in sy Evangelie op verskillende wyses belig word.

In die sistematisering sal die **verskillende subjekte van vergifnis en versoening** (11.3.1-3), die **proses waardeur dit geskied** (11.3.4), **moontlike grense daaraan** (11.3.5), die **gestaltes waarin dit na vore kom** (11.3.6), asook die **begroning daarvan in die dood van Jesus** (11.3.7) aan die orde gestel word.

11.3.1 Vergifnis en versoening in navolging van God as hemelse weldoener

In Matteus word God as gelowiges se *hemelse weldoener* voorgestel wat aan hulle alles (o.a. vergifnis en versoening) voorsien waarsonder hulle as sy kliënte nie kan leef nie (Malina & Rohrbaugh 1992:59; Neyrey 2001:369-373). Dié weldoener-kliënt verhouding kom neer op die wederkerige uitruil van verskillende "hulpbronne" tussen persone van ongelyke sosiale status (Moxnes 1991:242, 248; Elliott 1996:144, 148). Só gee God vergifnis aan sy kliënte, wat op hulle beurt met lojaliteit en respek teenoor Hom as Weldoener moet reageer (vgl. Elliott 1987b:42-43; Malina & Rohrbaugh 1992:75; Neyrey 1998:43). Die wederkerige verhouding bestaan dus nie uit die wedersydse vergifnis van mekaar nie, aangesien God nie vergifnis benodig nie. Dit vra egter dat gelowiges ander sal vergewe soos wat God hulle vergewe het (6:12, 14-15; 18:32-33). 'n Weldoener se eer was naamlik gekoppel aan die optrede van sy kliënte. Indien gelowiges daarom nie soos hulle hemelse Weldoener handel nie, sou hulle sy naam oneer aandoen omdat dit sou impliseer dat die handhawing van hulle eie eer, deur volgens die heersende norme nie te vergewe nie, belangriker was as God se eer aangesien Hy van sy oordeel afgesien het. God se eer as weldoener vereis daarom dat sy kliënte sy optrede sal navolg ten opsigte van al sy ander kliënte (vgl. deSilva 1999:62).

In Matteus is *God se liefde en genade, en sy bereidwilligheid om as hemelse Weldoener te vergewe*, onderliggend aan sowel die ontvangs van vergifnis en versoening, as aan die eis om ander te vergewe en met hulle versoen te word. Voorbeelde hiervan is onder andere die volgende:

● Die sesde antitese (5:43-48) beklemtoon die *voorrang van God se liefde* deurdat die eis om selfs vyande lief te hê korreleer met sy verlossende handeling vir alle nasies (vgl. 4:14-17 en 28:18-20) en sy sorg vir alle mense (5:45).

● Gelowiges word opgeroep om *in navolging van God*, wat hulle Vader is, vredemakers te wees (5:9). As kinders van God moet gelowiges naamlik sy karakter reflekteer (vgl. 5:48).

● Jesus se leer oor die ekskommunikasie van onberouvolle sondaars is ingebed in 'n hoofstuk wat klem lê op *God se versorging* van die afgedwaaldes (18:1-14). In die gelykenis wat daarop volg (18:23-35) word van die slaaf verwag om sy medeslawe te vergewe omdat die koning (God) hom vergewe het. God se Vaderskap van alle gelowiges dien dus as begronding van die kerk se opsoek en vergifnis van afgedwaalde lede (vgl. 18:14 en 35) (Buckley 1991:15). *As kliënte van God moet gelowiges soos hulle hemelse Weldoener handel.*

Die begronding van vergifnis en versoening in die wese en optrede van God is uiters belangrik vir die uitleef daarvan deur gelowiges.

● In die eerste instansie beklemtoon dit dat die *inisiatief* vir die nastreef van vergifnis en versoening vir Matteus *by die persoon berus wat sy of haar skuld voor God besef en sy vryspraak beleef het, en dus nie outomaties by die skuldige party nie*. Sowel die benadeelde party (6:12, 14-15; 18:15-20) as die skuldige party (5:23-26) moet vergifnis en versoening nastreef, omdat beide van hulle dit van God ontvang het.

● Die doel daarvan is tweedens nie om deur mense beloon te word nie, maar deur *God self* (vgl. 5:3-12). Dit is vir Matteus Gód se sanksie vir wat eervol is en wat nie, wat gesoek moet word, en nie dié van menslike instansies soos die Romeinse owerheid of die Joodse raad nie. Vergewende en versoenende gedrag, soos om nie wraak te neem nie, is daarom vir Matteus eervol omdat God dit as sulks verklaar.

11.3.2 Jesus as die bemiddelaar én bewerker van God se vergifnis en versoening

In Matteus is Jesus die primêre bemiddelaar van God, as hemelse weldoener, se vergifnis en versoening (sien Neyrey 1998:56, 100).³¹⁴ Dié identifisering van Jesus as die unieke bemiddelaar van God hou verband met die familieterme, kenmerkend van weldoener-bemiddelaar verhoudings, wat vir hulle verhouding gebruik word. Só verwys God byvoorbeeld na Hom as ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα (3:17b) en Jesus weer na Hom as συ πατήρ.³¹⁵ Jesus se genealogie (1:1-17), die etimologie van sy naam (Ἰησους), asook die bekendmaking van sy rol in God se heilsplan (1:18-25) bevestig dan ook sy aanspraak om God se unieke bemiddelaar te wees. As sodanig verleen en bewerk Jesus sy Vader se vergifnis vir ander op 'n verskeidenheid van wyses.

- Reeds vóór sy dood skenk Hy in Matteus vergifnis aan mense van hulle sonde (9:1-8). Jesus verklaar in 9:2 nie maar bloot dat God reeds die verlamde man se sondes vergewe het (soos priesters in die tempel nie) of toekomstig sal vergewe nie, maar dat *Hy self dit op daardie oomblik vergewe het* (Hagner 1993:232). Jesus tree so nie alleen as 'n kanaal vir God se vergifnis op nie, maar ook as die bron daarvan (Davies & Allison 1991:91).

- In 1:21 word die reddende karakter van Jesus self beklemtoon deurdat αὐτὸς emfaties is (sien 4.4.1)

- Jesus leer, beliggaam en verklaar nie net vergifnis en versoening in Matteus nie, maar bewerkstellig dit uiteindelik *deur sy dood* (20:28 en 26:28).

³¹⁴ Die etimologie van Jesus se naam dui in die hele Evangelie op sy rol as verlosser (4.4.1). Ook waar Jesus as boodskapper optree, word lesers daaraan herinner dat Hy hul Verlosser is, soos wat in 20:28 en 26:28 duidelik gemaak word. In alles doen Jesus sy naam gestand: sy geboorte, lewe, woorde, daade, dood en opstanding.

³¹⁵ Die verhouding tussen Jesus en die dissipels, asook dié van hulle met God, word ook in Matteus met familieterme omskryf. Só verwys Jesus telkens na die dissipels (bv. in 28:10) as "broers" (ἀδελφοί) en is slegs dié wat sy Vader se wil doen volgens Hom sy ware familie (12:49-50) (Neyrey 1998:54). Dit wil daarom voorkom asof die dissipels as 'n surrogaatfamilie gefunksioneer het aangesien hulle navolging van Jesus die opheffing van hulle vroeëre familiebande meegebring het (vergelyk 8:18-22; 10:34-39 en 19:29-30) (Malina & Rohrbaugh 1992:100-101; Moxnes 1993:172).

Vir Matteus is Jesus ongetwyfeld die enigste ware bemiddelaar en bewerker van God se versoening en vergifnis. Die rol van Jesus het belangrike implikasies vir Jesus se verhouding met ander bemiddelaars van vergifnis en versoening in Matteus.

- Jesus se optrede as God se bemiddelaar het die heersende bemiddelaars van vergifnis en versoening in die Vroegjodedom (die priesters, skrifgeleerdes, Fariseërs en Sadduseërs) direk uitgedaag. Só gee Jesus 'n nuwe interpretasie van die *wet* (5:17-48) en dié se bepalinge waarvoor vergifnis benodig word, wat Hom in botsing met die Fariseërs bring, en stel Hy Homself teenoor die *tempel* en die heersende reinheidswette (12:6). Konflik met die Joodse bemiddelaars was daarom onvermydelik (sien 11.2.1).

- Matteus onderspeel telkens die rol van *Johannes die Doper* in die verlening van vergifnis. Sy doop word voorgestel as een wat slegs van bekering getuig sonder om vergifnis van sondes te skenk, deurdat Markus 1:4b (καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) se verwysing na die vergifnis van sonde in 3:2 nie alleen weggelaat word nie, maar later in 26:28 eerder aan die dood van Jesus gekoppel word (sien 5.6). Vir Matteus hou die vergifnis van sonde eerder verband met die Nuwe Verbond wat deur die dood van Jesus ingelei word, as met die doop van Johannes die Doper (Hill 1972:338; Gundry 1982:528; Davies & Allison 1997:474).

11.3.3 Die kerk as bemiddelaar van vergifnis en versoening

Vir Matteus sit die dissipels, en die kerk van Matteus, Jesus se bediening van vergifnis en versoening voort tot en met sy wederkoms. Die gesag om sondes te kan vergewe, siekes te kan genees en demone te kan uitdryf word dus nie aan alle mense in die algemeen gegee nie, maar spesifiek aan sy volgelinge (sien ook 10:1, 7-8; 16:19; 18:18). Dit is hulle, en nie die verteenwoordigers van die Judaïsme nie, wat vir Matteus die ware bemiddelaars van God se vergifnis en versoening is. Aanduidings hiervan is:

- Die frase τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις in 9:8b bewerkstellig 'n subtiele verskuiwing van Jesus na die kerk, deurdat die gesag waarvoor die skare God loof dié

is wat Hy aan *mense* (τοῖς ἀνθρώποις), en nie net aan Jesus nie, gegee het (France 1985:166; Davies & Allison 1991:96; Harrington 1991:122, 124-125; Gerhardsson 1979:76).

- Die gesag waarna in vers 8 verwys word, is die om sondes te kan vergewe *én om siekes te kan genees* (Hagner 1993:234). Die een veronderstel die ander in die perikoop (sien 6.34.1). Soos in die geval van Jesus bevestig die gesag van die dissipels om siekes te kan genees en om demone te kan uitdryf, wat Jesus aan hulle verleen (10:1), daarom ook hulle gesag om sondes te kan vergewe (vgl. Gundry 1982:165).

- Die kerk het die gesag om ander te vergewe, of om hulle nie te vergewe nie, met die verwagting dat God hulle besluit sal ondersteun (vgl. France 1985:275; Nielsen 1990:124; Hagner 1995:532). In 16:19 en 18:18 verklaar Jesus naamlik dat sy volgelinge die gesag het "om te kan bind" (δέω) of "los te maak" (λύω). Dié gesag kan óf dui op die vrypraak van sondes (d.w.s. die verlening van vergifnis), óf op die interpretasie van die wet met die implikasie dat hulle bepaal watter gedrag sondig is, en dus vergifnis benodig, en watter nie (sien 8.5.2).

Daar moet egter 'n onderskeid gemaak word tussen die gesag van die dissipels om sonde te kan vergewe en Jesus wat die vergifnis van sonde en versoening met God *bewerkstellig* het (vgl. 1:21, 23; 20:28 en 26:28). Daar is ook 'n verskil tussen Jesus aan wie alle mag gegee is in die hemel en op die aarde (28:18) en die kerk wie se gesag op aarde (vgl. 16:19 en 28:18) gekoppel is aan die gesag van die opgestane Jesus. Die gesag van die kerk lê vir Matteus naamlik *nóg* in persone, *nóg* in strukture. *Dit lê eerder in die voortgaande teenwoordigheid van Jesus.* Geen gesag in die kerk word daarom los van die teenwoordigheid van die opgestane Jesus uitgeoefen nie.

- Só verseker Jesus die geloofsgemeenskap dat Hy in hulle midde sal wees ten einde hulle te lei in die neem van moeilike besluite, en dat wat hulle ook al vra, hulle Vader wat in die hemel is aan hulle sal gee (18:18-20).

- Die verwysing na Jesus as "Immanuel" (Ἐμμανουήλ) in 1:23 en Jesus se slotversekering aan die dissipels dat Hy met hulle sal wees tot met die voleinding (28:20), vorm in Matteus 'n *inclusio* waarbinne die hele Evangelie gelees moet word (Luz 1989:122; Kupp 1996:173).

Die realiteit dat in Jesus, God met mense is, is dus nie alleen die begin van Jesus se bediening in Matteus nie, maar ook die resultaat en doel daarvan (Na 1998:84).

11.3.4 Die proses van vergifnis en versoening

Behalwe vir 5:23-24 en 18:15-20 gee Matteus nie 'n sistematiese uiteensetting van hoe vergifnis en versoening onder alle omstandighede hanteer moet word nie. Hy gee egter wel belangrike aanduidings van verskillende elemente wat teenwoordig moet wees.

11.3.4.1 Die ontvangs van God se vergifnis

Soos reeds uitgewys in 11.3.1, word die proses van intermenslike vergifnis en versoening in Matteus, *voorafgegaan en moontlik gemaak* deur die ontvangs van God s'n. Hulle hemelse Weldoener se vergifnis, wat getuig van sy genade, is vir Matteus die begroning vir daade wat daarmee korreleer. *Die praktyk van vergifnis word daarom in Matteus direk met die motief van genade verbind* (Mohrlang 1984:97; Betz 1995:134). Die ontvangs van genade, soos om deur 'n ander vergewe te word (vgl. Guelich 1982:88, 104; Neyrey 1998:182-183), bring 'n verpligting mee om ook met genade te reageer (Filson 1972:204; Davies & Allison 1991:802). In die eerste-eeuse Mediterreense wêreld het genade naamlik nie alleen gedui op dit wat ontvang is nie, maar ook op die ontvanger se gunstige reaksie daarop. Om die rede het daar nie iets bestaan soos 'n geïsoleerde daad van genade nie. 'n Daad van genade moes 'n ander daad van genade ontlok (deSilva 2000:104-109). Die versuim om korrek op 'n genadige daad te reageer is daarom ten alle koste deur eervolle persone vermy (*Ben.* 3.1.2; 3.2.1). Die gelykenis in 18:23-35 illustreer dié kultureel verwagte respons van genadeverlening op die ontvangs van God s'n (vgl. deSilva 2000:122-123). Wie genade ontvang van sy weldoener, moes op 'n gepaste wyse (bv. deur soortgelyke daade aan ander te verrig en sodoende die eer van die weldoener te verhoog) daarop reageer.

11.3.4.2 Bekering en berou

In die Vroegjodedom was die *bekering en berou van die sondaar* deurslaggewend vir die verkryging van vergifnis. Eers as die sondaar berou getoon en soos 'n regverdige geleef het, is hy of sy gesien as 'n kandidaat vir God se genade en vergifnis (Jeremias 1971:119). Volgens Matteus lê die uniekheid van Jesus se boodskap van vergifnis, teenoor die van die Vroegjodedom, daarin dat Hy aan mense vergifnis geskenk het terwyl hulle nog sondaars was (bv.9:1-13). Dit wil sê nog *vóórdat* hulle berou getoon en tot bekering gekom het. Geen Joodse leier sou daarmee probleme gehad het indien Jesus God se bereidwilligheid om *berouvolle sondaars* te vergewe, verkondig het nie (Jeremias 1971:119, Sanders 1985:17-18, 206, 272-273). Dit was daarom nie Jesus se vergifnis van mense *per se* wat die Jode ontstel het nie, maar eerder sy ongekwalfiseerde genadige vryspraak van sondaars, aangesien dit wil voorkom asof Jesus in Matteus (anders as Johannes die Doper) aan sondaars toegang tot die koninkryk van God verleen het sonder dat hulle hulleself bekeer of berou getoon het (Sanders 1985:201, 204-206).

Die motiewe van berou en bekering is egter nie afwesig in die Matteusevangelie nie.

- Bekering is vir Matteus die kern van sowel Jesus as Johannes die Doper se prediking (vgl. 3:2 en 4:17). Hulle het ook nie bloot gevra dat Israel jammer of berouvol moes wees nie, maar eerder dat Israel op 'n radikale nuwe wyse moet leef in lyn met God se wil. Ware bekering word alleen bevestig deur die voortbring van vrug (καρπός) wat daarby pas (3:8).

- In 18:15-20 word versoening voorafgegaan deur *vermaning* en *berou*. Indien die broer wat vermaan is nie gepas reageer deur tot inkeer te kom nie (d.w.s. hom te bekeer nie), is hy afgesny van die gemeenskap (vgl. Vogel 1989:275). Nie alle interaksies binne die kerk van Matteus het dus noodwendig tot vergifnis en versoening gelei nie.

Bogenoemde maak dit dus duidelik dat Jesus wel bekering en berou vereis het, en dan spesifiek dat dit gestalte moes kry in dae wat daarvan getuig.

11.3.4.3 Offers en restitusie

Dit wil voorkom asof Jesus nie altyd *offers* of *restitusie*, soos deur die bemiddelaars in die Vroegjodedom verlang, vereis het nie (vgl. 3:1-12; 9:9-13). Jesus vra in 9:13 (n.a.v. Hos 6:6) eerder om genade (Hagner 1993:239). Die tersydestelling van offers sou geweldige finansiële implikasies vir die tempel én sondaars gehad het. Eersgenoemde sou van 'n bron van inkomste ontnem word, terwyl laasgenoemde weer van 'n finansiële verpligting vrygemaak sou wees. Jesus se "goedkoop" manier van vergifnisverlening was vir die Jode aanstootlik, aangesien die resultaat van sy vergifnisverlening sonder die kultus of die eise van restitusie was dat diegene wat Hy vergewe het, *vir hulle sondaars gebly het* (Sanders 1985:206, 210).

Tog het Jesus in sekere gevalle wel 'n rol vir die tempel in die verlening van vergifnis en versoening gelaat.

- In 8:1-4 vereis Jesus van die geneesde melaatse om 'n reinigingsoffer te gee en om homself aan die priesters te gaan wys (Sanders 1985:207; Antwi 1991:19).

- *Matteus 5:24 is nie 'n aanval op die kultus of 'n spesifieke offer nie, maar eerder 'n bevestiging van die erns daarvan* (Jeremias 1971:193; Hendrickx 1984:66). 'n Bepaalde deelname aan die kultus word dus veronderstel. Wat wel duidelik is, is dat 'n blote formele uitvoering van kultiese handeling sonder 'n innerlike ingesteldheid wat daarmee korreleer, vir Jesus van geen waarde is nie (Davies & Allison 1988:578; Strecker 1988:66-67). 'n *Religieuse prioriteit* (intermenslike versoening voor dié tussen mens en God deur middel van offerandes) word ook hierdeur gevestig (Strecker 1988:67-68; Betz 1995:224; Malina & Rohrbauch 1992:53).

- Jesus neem in 9:13 nie soseer standpunt in teen die offerkultus *per se* nie, maar teen 'n vervlakking daarvan tot 'n blote uitwendige ritueel (Hill 1972:175; France 1985:168). Jesus vra daarom nie om offers (of die streng nakoming van die wet en alle reëls met betrekking tot reinheid) nie, maar genade. Volgens die bergrede, en die res van Matteus, gaan die liefde van God en die naaste saam met mekaar (vgl. 22:37-40). Om voort te gaan met die gee van 'n offer sonder om eers met die broer versoen te word, sou in effek daarop neerkom om die twee aspekte van liefde uitmekaar te haal (Hendrickx 1984:66; Betz 1995:223). *Dit is vir Jesus*

belangrik dat vergifnis van harte sal geskied, en dat dit nóg berekend nóg begrens sal wees (18:20-35).

Ondanks die verdraagsame houding van Jesus teenoor die tempel, dui verskeie uitsprake (bv. 12:6; 26:61 en 27:40), en veral die simboliese optrede van Jesus in die tempel self (21:12-17), daarop dat die voortbestaan van die tempel vir Hom onwaarskynlik was. Die vernietiging van die tempel in 70 n.C. het die vraag na die rol van die offerkultus wat daarmee geassosieer was, in alle waarskynlikheid ook vir die kerk van Matteus onbelangrik gemaak. Die Matteusevangelie spel daarom byvoorbeeld nie klinkklaar uit dat Jesus se dood 'n finale offer was wat alle ander offers onnodig gemaak het nie (sien 10.5-6).

11.3.5 Grense aan vergifnis en versoening

Die Matteusevangelie handhaaf 'n spanning tussen die vergeeflikheid van alle sondes en die stel van grense vir die ontvangs en verlening van vergifnis. Vergifnis en versoening realiseer dus nie altyd tussen mense onderling, of met God nie.

- *In die Matteusevangelie speel die finale oordeel van God 'n belangrike rol deurdat dit duidelik maak dat nie almal God se vergifnis sal ontvang nie.* Buckley (1991:30) wys in die verband daarop dat van die 148 perikope wat hy in die Matteusevangelie onderskei, 60 na oordeel verwys. In 7:1-5 maak Jesus dit duidelik dat God oor mense sal oordeel soos wat hulle oor ander geoordeel het.

- Teenoor die seënspreuk oor die vredemakers (5:9) staan Jesus se negatiewe opmerkings oor die heidene (5:47; 6:7, 32 en 7:21-23) en sy uitspraak in 10:34 dat Hy eerder konflik as vrede bring (Davies & Allison 1988:458).

- In 21:33-45 vertel Jesus 'n gelykenis waarin die huurders (die Fariseërs en die hoëpriesters) van 'n wingerd die eienaar daarvan (God) se seun (Jesus) doodmaak, waarna die eienaar hulle ter dood veroordeel.

Dit is daarom nodig om van die moontlike beperkings op vergifnis en versoening van nader te beskou voordat daar in 11.4 gepoog sal word om hulle met mekaar te integreer.

11.3.5.1 Die beperking van vergifnis en versoening tot die kerk as in-groep

In die Matteusevangelie is die oproep om te vergewe hoofsaaklik, maar nie eksklusief nie, tot medebroers beperk. Só is die medebroer die fokus van vergifnis in 5:21-26, 7:1-5 en 18:15-22, terwyl daar in 5:26 met die teenstander bloot tot 'n skikking gekom moet word (sien 6.11.3).

Ten opsigte van die oënskynde teenstrydigheid tussen Matteus se klem op versoening en vergifnis in die kerk en sy aanvuur van die konflik met die Jode wys Vogel (1989:276-278) daarop dat daar 'n moontlike onderskeid in Matteus tussen *persoonlike konflik* en *strukturele konflik* is. Waar konflik as persoonlik uitgebeeld word (bv. 5:21-26; 5:38-42; 18:15-20 en 18:21-35) deurdat dat dit tussen bepaalde persone plaasvind, word vergifnis en versoening vereis. Waar die konflik egter struktureel is – dit wil sê tussen persone wat verskillende belange, denkgings of instellings verteenwoordig – gaan dit nie in die eerste instansie oor die versteuring van *interpersoonlike verhoudings* nie, maar eerder oor botsende belange en ideologieë. Só verteenwoordig die Fariseërs, Sadduseërs, skrifgeleerdes en priesters telkens verskillende belangegroepes³¹⁶ in Matteus wanneer hulle in konflik met Jesus verkeer. In die gevalle word daar daarom nie gestreef om persoonlike versoening te bewerkstellig nie, maar eerder om die konflik te wen ten einde die onderskeid tussen die partye nóg duideliker te maak.

Dit is egter 'n vraag of die onderskeid tussen persone en die groepe wat hulle verteenwoordig te handhaaf is in die lig van die kultuur van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. 'n Persoon is naamlik juis in terme van die groep waaraan hy of sy behoort het, geïdentifiseer (sien

³¹⁶ Vledder (1994:208-212) en Carter (2000:392-394) wys daarop dat die Fariseërs, Sadduseërs, skrifgeleerdes en priesters as deel van die heersersklas nie alleen hulle eie belange bevorder het nie, maar ook die Romeine s'n, deur wie se sanksie hulle mag uitgeoefen het. Indien Vledder (1994:192-196) dus gelyk het dat Matteus se kerk meestal uit vrywillige en nie-vrywillige gemarginaliseerdes bestaan het, is daar 'n element van klas- en politieke konflik teenwoordig in Matteus.

4.4.2.1). *'n Meer verantwoorde onderskeid sou daarom dié wees tussen persone wat deel van die in-groep was, en die wat as deel van die buite-groepe beskou is.* Die Fariseërs, Sadduseërs, skrifgeleerdes, priesters en die dissipels van Jesus het naamlik verskillende groepe gevorm wat duidelik van mekaar afgegrens was. Die onderlinge gedrag tussen lede van dieselfde groep en hulle optrede teenoor diegene wat nie deel van hulle groep was nie, het dan ook in die reël drasties van mekaar verskil. In-groep lede se optrede teenoor buitelanders was gewoonlik afsydig, en selfs vyandig, van aard. Vergifnis is gewoonlik ook slegs tot die in-groep (bv. die familie of stam) beperk, terwyl buitelanders daarvan uitgesluit was (Malina & Rohrbaugh 1992:87-89). Plutargus (*Mor.* 490C-D) het byvoorbeeld beklemtoon dat daar in *families* nie alleen om vergifnis gevra moet word nie, maar dat dit ook vrylik geskenk moes word. In die Matteusevangelie word daar dan ook teenoor buitelanders, soos die Romeine en die Jode, óf met onverskilligheid óf met vyandigheid opgetree, terwyl vergifnis en versoening met medebroers 'n saak van erns was (sien 11.2.1-3).

Buitelanders kon egter deur die ritueel van gasvryheid, soos beliggaam in tafelgemeenskap, van vreemdelinge in vriende verander word (Malina & Rohrbaugh 1992:89). Die roeping van Matteus, en Jesus se tafelgemeenskap met die wat volgens die heersende Joodse opvattinge nie rein, eerbaar of regverdig was nie, beklemtoon daarom dat Hy geen persoon van God se vergifnis en versoening uitgesluit het nie. *Almal was welkom in die nuwe gemeenskap wat deur Jesus tot stand gekom het. In die sin was vergifnis vir almal 'n moontlikheid.* Die versoening met buitelanders was egter onmoontlik tensy hulle deel van die kerk as in-groep geword het. Intermenslike versoening was naamlik per implikasie ook gemeenskapsherstel en -vorming.

Jesus se bevel aan sy dissipels om selfs hulle vyande lief te hê aangesien hulle soos God geen onderskeid tussen mense (d.w.s. tussen hulle "naaste" en hulle "vyande") mag maak nie, dui dus wel daarop dat Hy eerder liefde en toleransie as haat en konflik tussen alle mense vereis het (sien 6.17-18). Christene se reaksie op vervolging moes wees om nie wraak te neem nie, vir hulle vervolgers te bid (5:44b), goed aan hulle doen (5:45) en hulle te seën (5:47b) (Davies & Allison 1988:550-552; Morris 1992:131; Hagner 1993:134), gedrag wat getuig van hartgrondige vergifnis in navolging van hulle hemelse Weldoener. In die lig van die geweldige klem in die Matteusevangelie op die afgrensing van die kerk as 'n selfstandige entiteit teenoor byvoorbeeld die Jode (sien 11.2.1), is dit egter onwaarskynlik dat *versoening*,

sonder opname in die kerk as in-groep, 'n moontlikheid was. Terwyl buitelanders vergewe kon word vir wat hulle aan die kerk gedoen het, was die versoening met hulle as 'n aparte groep heel onwaarskynlik.

11.3.5.2 Jesus se dood vir baie maar nie almal nie

Gesien vanuit die geheel van die Matteusevangelie wil dit voorkom asof 20:28 eerder op die *omvattende betekenis* van Jesus se dood (d.w.s. nie vir enkeles nie maar vir baie) as op die *universele aard* daarvan (d.w.s. die hele mensdom) dui (sien 9.4.2). Die redes vir die afwysing van 'n universele verstaan van πολλῶν in vers 28 is:

- Die afwesigheid van die lidwoord in 20:28 wat die inklusiewe betekenis vir πολλῶν onwaarskynlik maak (Morris 1992:514; Luz 2001:546). Louw en Nida (1988b:202) gee dan ook drie betekenis (59.1, 59.11, 78.3) vir πολὺς waarvan "almal" nie een is nie.
- Die inklusiewe verstaan van πολλῶν is wel moontlik as dit in 20:28 'n vertaling van die Hebreeuse לְכָל (LXX πολλοῖς) in Jes 53:11 is, wat *soms* die inklusiewe betekenis van "almal" het (Jeremias 1966:179; Moulder 1977:121). Dit wil egter voorkom asof dit in die Qumrangeskrifte (1QS en CD), asook sekere rabbynse geskrifte, eerder op die uitverkore verbondsgemeenskap dui en dus nie op alle mense nie (France 1985:294; Hagner 1995:404).
- Die verstaan van πολλῶν as "[die] baie" in plaas van as "almal" sluit aan by 1:21 waar bekendgemaak is dat Jesus *sy volk* (τὸν λαὸν αὐτοῦ), en nie die ganse mensdom nie, van hulle sondes sal red (vgl. Powell 1995:5). Malina (1993b:6-7) wys in die verband daarop dat die Ou-Testamentiese figuur van 'n verlosser ("*redeemer*") se rol was om sy familie of nasie se eer te herstel. Sy fokus was dus spesifiek op die *in-groep* wat Hy verteenwoordig het. Die identifisering van Jesus se in-groep (sy volk) impliseer dus ook die bestaan van 'n buite-groep wat nie tot sy volk behoort het nie.
- Gundry (2000:406) beklemtoon verder dat Matteus nie verwag het dat die nuwe volk van God talryk sal wees nie (vgl. 7:13-14).

Saam met Luz (2001:546) word πολλῶν daarom in 20:28 as 'n verwysing na die kerk, en nie na alle mense nie, geneem. Lidmaatskap van die kerk moet egter nie eksklusief verstaan word nie (d.w.s. net enkeles), maar omvattend, aangesien Matteus ruimte daarvoor laat dat sowel Jode as nie-Jode die fokus van God se heilsplan is (vgl. LaGrand 1995:220).

11.3.5.3 Die behoud van vergifnis deur die beoefening daarvan

Die ontvangs van God se vergifnis word in Matteus telkens direk aan die beoefening van intermenslike vergifnis gekoppel.

- Só leer die Onse Vader-gebed dat dissipels moet bid dat God hulle sondes sal vergewe *omdat* hulle diegene wat teen hulle gesondig het, reeds vergewe het (6:12, 14-15). Die petisie impliseer nie dat hulle in *dieselfde maat* (hoeveelheid) vergeef word as wat hulle ander vergewe nie (France 1985:137). Só sou niemand God se vergifnis kan ontvang nie (Morris 1992:147). Nie alleen is hulle vergifnis van ander gebrekkig nie, maar is hulle skuld teenoor God veel groter as die van ander teen hulle (Stein 1990:75).

- Die gelykenis van Jesus in 18:23-35 leer ook dat vergifnis verbeur sal word as ander nie vergewe word nie (18:23-35).

Die vergifnis van ander is dus sowel *voorwaarde* vir die ontvangs van God s'n as die *verwagte konsekwensie* daarvan (Nielsen 1990:134). Dit is nie die *volgorde* (voorwaarde of gevolg) wat vir Jesus in Matteus van belang is nie, maar die *koppeling* van menslike optrede aan God s'n (vgl. ook 7:1-5). Intermenslike vergifnis en Goddelike vergifnis is vir Matteus onskeibaar (Ladd 1974:115; Stein 1990:77). *'n Kliënt kan immers nie verwag dat 'n weldoener soos God sy eer ter syde sal stel deur te vergewe in plaas van om sy eer te handhaaf deur wraak te neem, as hulle Hom nie daarin navaolg nie.*

Dit is belangrik om in gedagte te hou dat die verhouding tussen God as Weldoener en gelowiges as sy kliënte 'n wederkerige verhouding tussen persone van *ongelyke sosiale status* is (sien 11.3.2). Dit sou daarom verkeerd wees om byvoorbeeld 6:12, 14-15 te lees asof God

gelowiges móét vergewe omdat hulle reeds ander vergewe het (Guelich 1982:294). Moule (1978:72-75) beklemtoon tereg in die verband die verskil tussen die *voorwaardelike* karakter van gelowiges se vergifnis en die moontlike *verdienselike* status daarvan. Om aan God se voorwaarde vir vergifnis te voldoen, impliseer nie dat vergifnis daardeur verdien is nie. Vergifnis bly altyd 'n genadige toesegging van God as hemelse Weldoener. Die intratekstuele konteks van 6:12, 14-15 bevestig dan ook die genadige karakter van vergifnis deurdat dit deel van 'n gebed is waarin die dissipels in afhanklikheid, en met 'n *sensitiwiteit vir hulle hemelse Weldoener se eer*, tot Hom nader (sien 6.22).

11.3.5.4 Die sonde teen die Heilige Gees

In 12:31-32 verklaar Jesus eksplisiet dat nie alle sondes vergeeflik is nie, aangesien dié teen die Heilige Gees nie vergewe sal word nie. Alhoewel die gedeelte nie presies omskryf watter sonde teen die Heilige Gees onvergeeflik is nie, kan die volgende as 'n moontlike uitleg daarvoor aangevoer word (sien 7.5.1).

- Matteus wil in 12:31-32 'n onderskeid maak tussen die belasting van die *persoon van Jesus* wat vergeeflik is, en lastering teen die *werk van die Heilige Gees* deur Jesus wat nie vergeeflik is nie.
- Die rede hiervoor is dat die werk van die Heilige Gees deur Jesus, as God se bemiddelaar, direk in verband met *God self as Weldoener* staan.
- Dié sonde teen die Heilige Gees is nie bloot enige sonde teen God as Weldoener nie, maar eerder die teen sy *verlossende werk* in Jesus deur sy Gees.
- Dié sonde is onvergeeflik aangesien dit juis die *versoenende en vergewende werk* van God self is wat ontken word.
- Die uitspraak word deur Jesus te midde van die *eskalerende konflik* met die Fariseërs gemaak wanneer hulle Hom van Godslastering beskuldig. Die sonde teen die Heilige Gees

gaan dus verder as 'n enkele daad of woord deurdat dit dui op die doelbewuste, en volgehoue, weerstand teen die verlossende werk van Jesus.

11.3.5.5 Samevatting

In die Matteusevangelie impliseer versoening die opname in die kerk as in-groep (11.3.6.1), terwyl vergifnis beperk word tot die baie (die kerk) vir wie Jesus gesterf het (11.3.6.2), onverkrygbaar is vir die volgehoue sonde (of aanhou om sonde te doen) teen die Heilige Gees (11.3.6.4), en verbeur kan word indien dit nie teenoor ander uitgeleef word nie (11.3.5.3).

11.3.6 Vergifnis en versoening deur woord en daad

Vergifnis word in Matteus gekonkretiseer ten opsigte van **eksorsismes en genesings** (11.3.6.1), **tafelgemeenskap met sondaars** (11.3.6.2), die daarstelling van 'n **nuwe gemeenskap van vergeefdes** (11.3.6.3) en moontlik die **afskryf van skuld** (11.3.6.4).

11.3.6.1 Eksorsisme en genesings

In Matteus dui sowel eksorsismes as genesings op die omvattende vergifnis wat Jesus verkondig en bewerk het (sien 6.34). Die koppeling van siekte en sonde aan mekaar in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld het immers genoodsaak dat die hantering van die een ook die ander sal raak (vgl. Gnika 1986:326). Dit is verder opvallend dat dit dikwels juis die gemarginaliseerdes is wat by Jesus se bediening van vergifnis deur wonders gebaat het (sien 6.32).

Beide eksorsismes en genesings geskied in Matteus in lyn met Jesus se verkondiging in 4:17 dat die koninkryk van God naby gekom het (Hill 1972:217; Morris 1992:287; Turner 1992:346). Twelftree (1993:219-221, 227-228) wys daarop dat daar 'n verwagting onder die Jode (vgl. 1 Hen 10:4-6, 11-13; 19:1) was dat die oorwinning oor die Satan in twee fases sou plaasvind. In die eerste fase sou die Satan gebind word (vgl. 12:29) sodat hy met die

voleinding finaal vernietig kon word. Deur Jesus se eksorsismes en genesings word die eerste stap in die triomf oor die ryk van Satan 'n werklikheid. Die implikasie is egter dat Satan en sy ryk tot en met die laaste oordeel aan die werk sou wees (vgl. 13:36-43). Daarom word die kerk se opdrag om die koms van die koninkryk te verkondig tot en met die wederkoms ook aan die uitvoering van genesings én eksorsismes gekoppel (10:7-8).

11.3.6.2 Tafelgemeenskap met sondaars en tollenaars

Die tafelgemeenskap van Jesus met sondaars en tollenaars (vgl. 9:9-13) het sy onvoorwaardelike aanvaarding van hulle as vergeefdes konkreet gesimboliseer. Tafelgemeenskap was naamlik in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld simbolies van aanvaarding, vriendskap en vertroue. Dit is enersyds gesien as 'n teken van eenheid tussen die wat daaraan deelneem, en was andersyds ook geleenthede om versoening mee te bewerkstellig tussen partye wat van mekaar vervreem geraak het (vgl. Bartchy 1992:796; Hagner 1993:238).

Van Eck (1995b:1120) beskryf Jesus se maaltye as 'n simbool van inklusiwiteit, liefde, diens, gelykheid, gasvryheid, solidariteit en vrye toegang tot God. Teen die heersende kultuur wat maaltye as simbole van uitsluiting hanteer het, was dit vir Jesus een van insluiting. Hy het nie dié genooi wat volgens die heersende norme welkom behoort te gewees het nie, maar juis hulle wat onwelkom was. Jesus het sodoende God se inklusiewe tafelgemeenskap verkondig waardeur sy weldade van genade, vergifnis en versoening aan almal - selfs aan nie-Jode en Jode wat nie hul verbondsverpligtinge nagekom het nie - betoon is (Neyrey 1998:122). Buitestanders kon verder deur die ritueel van gasvryheid, soos beliggaam in tafelgemeenskap, van vreemdelinge in vriende verander word (Malina & Rohrbaugh 1992:89), dit wil sê van buitestanders tot lede van Jesus se in-groep.

Die laaste maal dien as hoogtepunt van die tafelgemeenskap wat Jesus met die dissipels, en ander, in Matteus gedeel het (8:15; 9:9-17; 14:13-21; 15:32-39; 26:6-13). As sodanig is dit 'n teken van die versoening met God waarvan die maaltye getuig het (Heil 1991:35). Dit antisipeer ook die eskatologiese Messiaanse maaltyd waarmee die volkome versoening tussen God en sy volk finaal sal realiseer.

11.3.6.3 Vergifnis en versoening as gemeenskapsherstel

Vergifnis was in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld nie net 'n saak tussen twee individue nie aangesien die diadiese persoonlikhede van mense (sien voetnoot 89) meegebring het dat vergifnis en versoening, soos enige ander saak, die hele gemeenskap geraak het (Malina & Rohrbaugh 1992:119; Malina 1993b:11-12). Vergifnis en versoening word daarom in Matteus dikwels as gemeenskapsherstel uitgebeeld soos uit die volgende duidelik blyk:

- Die bekendmaking dat Jesus sy volk van hulle sondes sal verlos (1:21) maak dit reeds met die aankondiging van Jesus se geboorte duidelik dat Hy nie in Matteus bloot 'n soort *individualistiese vergifnis en innerlike vrede* sou bring nie, maar eerder 'n gemeenskaplike vergifnis en versoening wat *gestalte vind in 'n nuwe gemeenskap van vergeefdes* (die ἐκκλησία).
- Dit verklaar waarom Jesus Hom laat doop het (3:13-15) - nie vir sy sondes nie - maar om Hom by Johannes en die *uitverkore oorblyfsel van Israel* (d.w.s. die in-groep van verlostes) te skaar (France 1994:104).
- Die doel van die teregwyding in 18:15-20 is nie net persoonlike versoening nie, maar om die broer terug te wen vir die *hele geloofsgemeenskap* (sien 8.5.1).
- Die vergifnis en genesing wat Jesus in 9:1-8 aan die verlamde man geskenk het, het hom weer in sy *huishouding* herstel (sien 6.34.1).

Die geestelike versorging van die nuwe gemeenskap ten opsigte van onderlinge sondes is vir Matteus 'n hoë prioriteit. Twee strategieë ten opsigte van sonde, te wete toleransie en ekskommunikasie, word deur hom verkondig. Só word in hoofstuk 18 sowel toleransie (verse 21 tot 35) as ekskommunikasie (verse 15 tot 20) bepleit. Die aandrang op onbeperkte vergifnis (18:21-22) mag daarom nie *sonder die inagneming van die gevolge daarvan vir die geloofsgemeenskap as 'n geheel hanteer word nie* (Ramshaw 1998:400). Vergifnis en versoening het die herstel van die geloofsgemeenskap ten doel en nie die aftakeling daarvan nie. Waar herhaalde vergifnis daarom nie met berou beantwoord word nie, moet die skuldige

party uit die gemeenskap geweerd word. In die geval bly die verbanne persoon egter steeds die fokus van die kerk se sending-roeping (sien 8.5.1).

11.3.6.4 Die afskryf van finansiële skuld

Alhoewel Matteus verskeie finansiële beelde gebruik om die vergifnis van sonde mee te beskryf (6:12, 14-15, 18:23-35) wil dit voorkom asof hy nie primêr die afskryf van konkrete skuld in gedagte gehad het nie. Hiervan getuig die volgende:

- Matteus kwalifiseer die πτωχός in 5:3 met die referensiële datief τῷ πνεύματι wat op 'n idiomatiese verstaan van armes dui (vgl. Louw & Nida 1988a:749). Terwyl τῷ πνεύματι die idiomatiese, religieuse betekenis van πτωχός beklemtoon (sien voetnoot 150), sluit dit egter nie noodwendig die konkrete ekonomiese dimensie van die betekenis daarvan uit nie (Guelich 1982:68-69, 71-75, 97; Van Tilborg 1986:14; Davies & Allison 1988:444; Malina & Rohrbaugh 1992:46-47).
- Die voorbeeld in 5:25-26 dui moontlik op 'n dreigende hofsaak wat oor onbetaalde skuld gaan (vgl. die verwysing na die betaling van die laaste κοδράντης in vers 26). Die aanbevole skikking blyk te bestaan uit die tref *van reëlins vir die betaal van dié skuld* (sien 6.11.3).
- In 5:40 verklaar Jesus dat 'n skuldenaar aan sy skuldeiser sy mantel (ἱμάτιον), sowel as sy onderkleed (χιτῶνα), moet oorhandig as daarna gevra word (6.14.2). Skuld word dus nie afgeskryf nie, maar eerder vergroot.
- Die selfstandige naamwoord ὀφείλημα ("skuld") word in 6:12 op 'n *figuurlike* wyse gebruik om op sonde te dui, soos verse 14 en 15 duidelik maak (sien 6.22.1).
- In 18:23-35 word die afskryf van 'n geweldige finansiële skuld *ter illustrasie* in 'n gelykenis gebruik om die noodsaak van die vergifnis van medebroers mee te beklemtoon (sien 8.8.2).
- Ringe (1985:34-36, 45-49) wys daarop dat die gedagte van die jubeljaar onderliggend aan 11:2-6 is. Die gedeelte is naamlik moontlik 'n *intertekstuele kulturele eggo* van Jes 61:1-7

waarin die jubeljaar van die Here beskryf word. Onderliggend aan die jubeljaar was die aankondiging van God se heerskappy deur 'n boodskapper, die verkondiging van die goeie nuus aan armes en die vrylating uit verskillende vorme van verslawing, soos om in die skuld te wees. Dit is daarom 'n vraag of die verkondiging van die goeie nuus aan die armes (11:5) geen implikasie vir hulle konkrete skuld ingehou het nie. Die werkwoord ἀφίημι ("om te vergewe") het immers volgens Louw en Nida (1988b:40) ook die moontlike betekenis van "*to cancel a debt*" (57.223).

Teenoor Ringe se aandrang dat dit wel die afskryf van konkrete skuld ingehou het, moet daar egter kennis geneem word van die feit dat terwyl Lev 25 die rol van die jubeljaar in die aanspreek van konkrete skuld beklemtoon, Jes 61:1-7 eerder op die vrylating van gevangenes fokus. Indien die afskryf van konkrete skuld dus 'n prioriteit in Matteus was, is dit vreemd dat daar nie eerder na Lev 25 as na Jes 61:1-7 verwys word nie.

Dit wil uit bogenoemde voorbeelde voorkom asof die *afskryf* van konkrete finansiële skulde nie 'n duidelike fokuspunt in die Matteusevangelie is nie. Dit is byvoorbeeld opvallend dat wanneer Jesus na finansiële aangeleenthede verwys wat direk aanleiding gegee het tot die finansiële skuld van gelowiges, soos byvoorbeeld belastings, Hy dit nie onomwonde veroordeel nie. Só laat Jesus ruimte vir die betaal van sowel die tempelbelasting (17:24-27) as van belasting in die algemeen (22:15-22). Alhoewel die afskryf van die konkrete skuld van mense nie die fokus van Jesus se woorde was nie, is dit egter opvallend hoedat Jesus telkens tog die saak van skuld *indirek* aangespreek het. Die kans dat dit dus tog gesuggereer is, is daarom nie totaal onmoontlik nie. Jesus se vervanging van die tempel (vgl. 12:6) en die feit dat Hy nie monetêre boetes gehef het nie, sou byvoorbeeld wel die finansiële koste van die verkryging van vergifnis deur die offerkultus opgehef het. Gelowiges sou sodoende nie nóg verder in skuld verval het in 'n poging om vergifnis van God te verkry nie.

11.3.7 Die begroning van vergifnis en versoening in die dood van Jesus

Vir 'n groot deel van die Matteusevangelie word vergifnis en versoening óf aan die optrede van die Vader, óf aan Jesus se lerende en genesende gesag gekoppel. Nie alle voorkomste van vergifnis en versoening daarin word dus direk aan die dood van Jesus gekoppel nie. Daar

word trouens eers in 20:28 verduidelik dat Jesus sy volk van hulle sondes gaan verlos (soos reeds deur die etimologie van sy naam bekend gemaak in 1:21) deur sy lewe as 'n losprys vir baie te gee (λύτρον ἀντὶ πολλῶν). Terwyl 20:28, saam met 26:28, nie volledig die rol van Jesus se dood in die verkryging van vergifnis uitspel nie, maak dit wel die kernaspekte daarvan duidelik.

- Die gebruik van λύτρον saam met die voorsetsel ἀντὶ dui op die gee van iets (bv. geld) in die plek van iemand anders (bv. 'n krygsgevangene of slaaf) (France 1985:293; Nielsen 1990:165; Morris 1992:512-513; Page 1992:662). In die konteks van 20:20-28 dui dit op die vrykoping van sondaars van hul sonde en die dood, met die lewe van Jesus as losprys (vgl. Hagner 1995:582; deSilva 1999:46; 2000:136).
- Die gebruik van offerterminologie in 26:28 (bv. ἐκχυννόμενον), wat op die slag van die paaslam dui, versterk die gedagte dat Jesus 'n offer sou bring (Davies & Allison 1997:474). Soos die priesters in die tempel die bloed van die offerdier op die altaar uitgegiet het om hulle van hul sondes te verlos (Lev 4:7, 18, 25, 30 en 34), word Jesus se bloed ter wille van ander uitgegiet (Heil 1991:37).
- Die bloed van Jesus wat vir baie uitgegiet word (26:28), is 'n *intertekstuele eggo* van die lydende kneg van God in Jes 53:10-12. Sowel Jesus se lewe as sy dood het daarom in Matteus die vergifnis van sonde en die versoening van die wêreld met God ten doel (Nielsen 1980:98-99).
- Die *intratekstuele band* tussen 20:28 en 26:28 maak dit duidelik dat Jesus se offer van sy lewe 'n losprys vir baie sal wees. Die gedagtes van 'n *vrywillige offer*, en van plaasbekleding ter wille van ander, word so aan mekaar verbind in Matteus.
- Die reeks van *intertekstuele verwysings* na die Ou Testament (Eks 24:8; Jer 31:31-34 en Sag 9:11) in 26:28 dui daarop dat Jesus se dood die *nuwe verhouding* (verbond) tussen God en sy gemeenskap, waarvan die profete getuig het, laat realiseer het (France 1985:369; Morris 1992:266). Dié nuwe verbond is slegs moontlik danksy God se vergifnis, terwyl Jesus se dood (sy bloed wat vergiet word) sy volk reinig van hul vorige sondes en hulle aan God wy vir

'n lewe van dienslewering (Morris 1992:661). Vergifnis maak sodoende sowel versoening as die herbevestiging van verbondsbeloftes moontlik (Malina & Rohrbaugh 1992:155).

Alhoewel die geheimenis van Jesus se Godverlatenheid aan die kruis, asook van sy dood, nie volledig deur Matteus uitgespel word nie, verteenwoordig Jesus se dood vir hom 'n plaasvervangende daad waardeur Hy sy volk van hulle sondes gered het (vgl. 1:21, 20:28 en 26:28) (Hagner 1995:749). Dit is *inklusief* deurdadig dat dit vir die hele kerk (Jesus se nuwe volk) – voormalige Jode sowel as heidene – geskied (die baie), maar nie vir almal nie. Vergifnis en versoening word só deur Jesus *buite die tempel en die kultus om bewerkstellig*. In die sin vervul Hy die ware doel daarvan, en maak Hy dit sodoende ook oorbodig.

11.4 DIE INTEGRASIE VAN DIE WYSES WAAROP GOD SE VERGIFNIS EN VERSOENING IN MATTEUS VERKRY WORD³¹⁷

Soos in die voorafgaande gedeelte uiteengesit bevat die Matteusevangelie 'n verskeidenheid van maniere waarop God se vergifnis en versoening ontvang kan word. Só kan dit onder andere geskied deur (i) genesing (9:2); (ii) deelname aan God se eskatologiese koninkryk wat deur Jesus aanbreek (4:17); (iii) die versekering van Jesus en God se teenwoordigheid (1:23; 18:20 en 28:20); (iv) die nakoming van God se geregtigheid (5:20), en die vervulling van die wet, sodat sonde vermy word; (v) die daarstelling van 'n nuwe gemeenskap wat God se vergifnis beliggaam (18:15-20); (vi) die verklaring van sondes as vergewe deur Jesus en die kerk (9:6-8) of (vii) deur die gee van Jesus se lewe as 'n losprys (20:28) en die uitstorting van sy bloed vir baie (26:28) (vgl. Davies & Allison 1988:210; Powell 1995:7). Dié uiteenlopende wyses waarop vergifnis en versoening bekom kan word, maak dit onseker of hulle *gesistematiseer* en *geïntegreer* kan word.

Ten opsigte van die sistematisering van die verskillende wyses waarop God se vergifnis bekom kan word, voer Luomanen (1998:31) aan dat daar in werklikheid slegs *twee*³¹⁸

³¹⁷ Vir die integrasie van Matteus se verskillende uitsprake ten opsigte van intermenslike vergifnis sien die bespreking van die sosio-kulturele tekstuur van die Matteusevangelie in 11.2, asook die verskil tussen die hantering van lede van die kerk as in-groep en diegene wat lede van die buite-groep is in 11.3.5.1.

perspektiewe in Matteus is, wat op hulle beurt verband hou met die vraag na die verhouding tussen die imperatief en die indikatief van God se genade in die Evangelie.

- Die een perspektief beklemtoon God se genade deur te fokus op die *indikatief* van die heilswerk van Jesus. Volgens dié perspektief word gelowiges gered deur die dood van Jesus (sien 11.3.7). Ondanks die belangrikheid van gehoorsaamheid aan Jesus se bevele (die imperatief van Jesus) is die vergifnis van sonde en die versoening met God in Matteus ten diepste begrond in die uitstorting van sy bloed. Die finale vergifnis van sonde en versoening met God word dus nie deur persoonlike gehoorsaamheid óf inspanning bewerkstellig nie, maar deur die plaasbekledende offer van Jesus.
- Die tweede perspektief fokus op die *imperatief* van die oorvloediger geregtigheid wat Jesus vereis het ten opsigte van gelowiges se woorde en daade. In dié perspektief is daar 'n direkte koppeling tussen God se vergifnis van gelowiges met die laaste oordeel en gelowiges se beoefening daarvan teenoor ander (sien 11.3.5.3).

God se vergifnis in Matteus word dus oënskynlik óf *vrylik geskenk* op grond van Jesus se dood, óf dit is die *beloning* wat diegene wat getrou was aan Jesus se leer met die laaste

³¹⁸ Volgens Seeley (1994:22-33, 40-43), wat 'n dekonstruktiewe benadering tot Matteus volg, verteenwoordig dit *vier onversoenbare perspektiewe*. Die eerste perspektief fokus op Jesus se *versoenende dood* wat as finale offer mense van hulle sonde verlos het. Belangrike tekste vir die perspektief is 1:21; 20:28 en 26:28. Die tweede perspektief sien Jesus as 'n *boodskapper óf segsman van God*. Om gered te word moet mense volgens die boodskap wat Hy verkondig leef. Volgens die perspektief bewerk Jesus nie vergifnis in Matteus nie, maar verkondig Hy bloot aan ander hoe hulle deur hul eie optrede gered kan word. Só kan hulle byvoorbeeld gered word indien hulle die wet reg verstaan en dit opreg toepas (5:17-20). 'n Derde perspektief verbind vergifnis nie met Jesus nie, maar met *God die Vader*. Volgens die perspektief geskied God se vergifnis na aanleiding van hoe gelowiges teenoor ander opgetree het. Indien hulle ander vergewe het, sal hulle vergewe word (6:12, 14-15, 18:35) en indien hulle ander veroordeel het, sal hulle veroordeel word (7:1-5). In die perspektief is daar geen noodigheid vir Jesus se offerdood nie. 'n Vierde perspektief is die *blywende geldigheid van offers om vergifnis van God te verkry ten einde met Hom versoen te word*. Jesus vervang dus nie die gee van offers nie, maar verwag bloot dat dit opreg gegee sal word (5:23-24) (Seeley 1994:22-33, 40-43). In die studie word die voorstel van Luomanen (1998:31) gevolg dat dié vier perspektiewe in werklikheid net twee perspektiewe verteenwoordig aangesien die laaste drie perspektiewe van Seeley maar net verskillende wyses is waarop mense d.m.v. gehoorsaamheid aan Jesus se woorde gered kan word.

oordeel sal ontvang.³¹⁹ Die vraag is daarom of die twee oënskynlik teenstrydige maniere waarop God se vergifnis ontvang kan word, met mekaar *geïntegreer* kan word. Die sosio-retoriese integrasie daarvan vereis 'n sensitiwiteit vir:

- Die **intratekstuur** van Matteus as 'n βίος van Jesus (11.4.1).³²⁰
- Die kulturele waardes van die **eerste-eeuse Mediterreense wêreld** waarin dit ontstaan het (11.4.2).
- Die aard en verweefdheid van **verskillende retoriese diskoerse** in Matteus wat na vergifnis verwys (11.4.3).

11.4.1 Matteus as βίος van Jesus

Indien die intratekstuur van die Matteusevangelie as βίος van Jesus (sien 3.3.4) as uitgangspunt geneem word, word dit nie alleen duidelik dat die motiewe van vergifnis en

³¹⁹ Luomanen (1998:226-227) se oplossing vir die spanning tussen die twee verskillende begrotings vir versoening en vergifnis in Matteus is dat dit *heilshistories* van aard is. Hy voer aan dat Jesus se sending na Israel aanvanklik in lyn met die tradisie van die deuteronomistiese profete, wat deur hulle profetiese optredes (wat genesing, die oproep tot bekering en die gesagvolle uitleg van die wet ingesluit het) aan die volk vergifnis vir hul sondes verkondig het, verklaar moet word. Jesus het dus nie gekom om te sterf nie, maar om sy volk (Israel) deur sy profetiese optrede van hulle sondes te red (vgl. 1:21). Die etimologie van Jesus se naam dui vir Luomanen daarom nie op sy dood nie, maar eerder op sy profetiese bediening waardeur Hy sy volk sou red. *Jesus se verwerping deur Israel het egter gelei tot sy dood, en 'n verskuiwing in die fokus van sy bediening van Israel na die nasies.* Vir Luomanen is die rol van Jesus se dood in die verlening van vergifnis dus 'n minder belangrike aspek van Matteus se teologie van vergifnis en versoening. Daarom word die kerk van Matteus opgeroep om sy *profetiese sending* voort te sit. Jesus se woorde en daede is dus belangriker as sy dood en opstanding. Die voorstel van Luomanen bied nie 'n integrasie van Jesus se woorde en daede met sy dood nie, maar beklemtoon eerder die een ten koste van die ander.

³²⁰ Die probleem met Seeley (1994:51-52) se dekonstruktiewe benadering tot die Matteusevangelie se verlossingsleer is dat hy nie aanvaar dat die *intratekstuur* daarvan geslaag het om die verskillende perspektiewe oor verlossing en vergifnis in een narratief saam te voeg nie. 'n Noukeurige lees van Matteus as 'n βίος van Jesus dui naamlik enersyds daarop dat die verskeidenheid materiaal *saamgebind* en andersyds ook ten opsigte van mekaar *geprioritiseer* is.

versoening belangrike motiewe in dié Evangelie is nie,³²¹ maar ook dat die verskillende aspekte daarvan met mekaar verweef is.

11.4.1.1 Vergifnis en versoening in die proloog (1:1-2:23)

Jesus word in die proloog reeds vóór sy geboorte as die *gesagvolle bemiddelaar van God se vergifnis en versoening geïdentifiseer* (1:21-23). Sy genealogie getuig ook dat God, wat in die verlede Hom met sondaars bemoei het (1:1-17), dit weer sal doen deur Jesus. Jesus se geboorte én voorgeskiedenis antisipeer dus die vergifnis wat Hy in die Evangelie sou verkondig (sien 4.2).

Die proloog sluit verder direk by die epiloog aan om 'n *inclusio* te vorm (sien voetnoot 70) wat verskeie motiewe wat in die res van die narratief 'n belangrike rol sal speel, beklemtoon. Die motiewe van versoening en vergifnis word spesifiek uitgelig aangesien hulle ook twee *inclusio's* vorm. Só antisipeer 1:21 eerstens op 20:28 (en 26:28), wat dit duidelik maak dat Jesus sy volk van hulle sonde verlos het deur sy lewe as 'n offer te gee (sien 9.4.2 en 10.5.1). Tweedens sluit die aankondiging van God se teenwoordigheid deur Jesus (1:23) aan by die versekering van Jesus se blywende teenwoordigheid by sy kerk in 28:20 (sien 4.4.3).

Die *inclusio* tussen die proloog en die epiloog verskaf ook 'n raamwerk waarin Matteus se hantering van verskillende motiewe in die narratiewe gedeelte (hoofstuk 3 tot 25) verstaan moet word. *Tesame met die feit dat Jesus se geboorte en bediening reeds in die proloog in verband met verlossing, vergifnis en versoening gebring word (1:21-23), maak dit aan die leser duidelik dat Jesus se ganse lewe op die verwerkliking van dié sleutelmotiewe afgestem was* (sien 4.4-5).

³²¹ Die belangrikheid van die motiewe van vergifnis en versoening in die Evangelie volgens Matteus word op 'n intratekstuele vlak nie soseer deur die *hoeveelheid* kere wat dit in dié Evangelie voorkom bevestig nie (sien 1.6.3.1), as wat dit deur die *plasing* daarvan binne die verhaal van Matteus beklemtoon word.

11.4.1.2 Vergifnis en versoening in die bediening van Jesus (3:1-25:46)

In navolging van antieke biografieë word die grootste deel van Matteus aan 'n narratief oor die lewe, woorde en daade van Jesus as protagonis gewy ten einde te bewys dat Jesus sy toegeskryfde eer as die gesagvolle bemiddelaar van God se vergifnis en versoening waardig was (sien 3.3.2.2).

In terme van Grieks-Romeinse βίαι is Matteus uniek in die wyse waarop dit Jesus se leersyds in vyf uitvoerige diskoerse (4:17-11:1; 11:2-13:52; 13:53-16:20; 16:21-19:2 en 19:3-25:46) saamgroepeer en dit andersyds *doelbewus integreer met die res van sy lewensverhaal*. Die norm was eerder om die protagonis se leer aan die einde by te voeg, of dit deur middel van *chreiai* (χρεῖαι) binne kort narratiewe weer te gee (Kea 1994:578-579). *Dié intratekstuele ordening is uiters belangrik aangesien dit beklemtoon dat Jesus se woorde en daade nie vir Matteus teenoor die gevolg van sy lewe en dood gestaan het nie*. Aangesien die spanning in Matteus se teologie van vergifnis en versoening tussen die indikatief en die imperatief grootliks³²² bestaan tussen die materiaal vervat in die vyf groot diskoerse, en die wat in die narratiewe gedeeltes daarvan weergegee word, is dit dus belangrik om in ag te neem dat *Matteus hulle intratekstueel eerder met mekaar wou integreer, as wat hy hulle teenoor mekaar wou stel*. Só vermeld Matteus telkens die onderskeie historiese situasies (sien 5:1-2; 10:1-5; 13:1-3; 17:24-18:2 en 24:1-3) van die verskillende diskoerse binne die narratief van Matteus (Kea 1994:579).

(i) Die inleiding tot Jesus se bediening (3:1-4:16). Matteus 3:1 tot 4:16 dien as inleiding tot Jesus se bediening as die *gesagvolle bemiddelaar van God se vergifnis*. Die unieke status van Jesus word in die eerste deel van die inleiding deur Johannes die Doper bevestig (3:1-12). *Hy neem só die plek in van die Joodse bemiddelaars daarvan*. Die konflik tussen Johannes en die heersende bemiddelaars in die inleiding antisipeer verder Jesus s'n met hulle later in die Evangelie.

³²² Die vryspraak van die verlamde man in 9:1-8, wat nie na Jesus se dood as begronding vir die vergifnis verwys nie, is deel van 'n narratiewe gedeelte.

(ii) **Deel 1 - Die verkondiging van die koninkryk in woord en daad (4:17-11:1).** Die roeping van die dissipels aan die begin van Jesus se bediening identifiseer hulle as sy kliënte wat deur hulle assosiasie met Hom ook sy hemelse Weldoener (die Vader) se besondere guns sal geniet (sien 6.2). In die gedeelte verkondig Jesus God se vergifnis deur woord en daad in onderskeidelik die bergrede (5:3-7:27), die doen van wonders en tafelgemeenskap met sondaars (8:2-9:34). Die bekendstelling van Jesus (4:23) as die Een wat leer én genees, vorm 'n *inclusio* met 9:35 wat sy lering (5:3-7:27) en wonders (8:2-9:34) met mekaar verbind. *Die diepliggende ooreenstemming tussen Jesus se woorde en daade, wat vergifnis en versoening insluit, word só getoon* (sien 6.2). Soos met enige eervolle persoon sluit Jesus se woorde by sy daade aan, wat op hulle beurt in lyn met sy geboorte en dood is.

Die omraming van die eerste deel van Jesus se bediening deur die *inclusio* wat gevorm word deur die roeping van die eerste dissipels in 4:17-22 en die uitspel van al twaalf dissipels se roeping in 10:1 tot 11:1, beklemtoon verder dat die sending van die dissipels in lyn met Jesus se woorde en daade moet geskied (sien 6.2). Jesus maak dit ook duidelik dat die kerk sy bediening van vergifnis deur vryspraak (9:6-8) en wonders sal voortsit (10:1-10:4).

Die belangrikheid van die motiewe van vergifnis en versoening in die eerste deel van Jesus se bediening word verder bevestig deur:

- Die voorkoms van beide motiewe in sleutelgedeeltes van Jesus se *eerste groot diskoers* (die bergrede). Die bergrede is die eerste lang toespraak van Jesus in die Evangelie waarin Hy verduidelik wat die koninkryk van die hemele, wat Hy aangekondig het, konkreet behels. In die diskoers is die motiewe van vergifnis en versoening in die *Exordium* (5:5, 7 en 9) en in elkeen van die drie dele van die *Argumentatio* (Deel 1: 5:21-26, 28-42, 43-48; Deel 2: 6:7-15 en Deel 3: 7:1-5) prominent. Die motiewe van vergifnis en versoening behoort dus tot die hart van die koninkryk van die hemele wat deur Jesus aan die kom is.
- Die posisie van die Onse Vader-gebed, waarvan die vyfde bede (6:12) oor vergifnis handel, in die sentrum van die bergrede onderstreep die belangrikheid van dié motief nog verder.
- Die *intratekstuele plasing* van 9:1-8 en 9:9-13 aan die einde van die middelste groepering van wonders in 8:2 tot 9:34 bevestig die belangrikheid daarvan. Die wonders wat dui op die

inbreking van die koninkryk van die hemele in die geskiedenis, bevestig sodoende dat versoening en vergifnis ook daarmee saam aangebreek het vir die siekes en gemarginaliseerdes van die wêreld (sien 6.32-38).

(iii) Deel 2 - Die negatiewe respons van Israel op die bediening van Jesus, Johannes en die dissipels (11:2-13:52). In die tweede deel van Matteus se narratief *eskaleer die konflik tussen Jesus en die heersende bemiddelaars van God se vergifnis* (sien 7.2-3), totdat dit kulmineer in Jesus se uitspraak oor die onvergeeflike sonde (12:22-37). Die felheid van die konflik tussen Jesus en die Joodse leiers maak dit duidelik dat voortdurende konflik, eerder as versoening, ook tussen die kerk en die Judaïsme aan die orde sal wees.

(iv) Deel 3 - Wisselende reaksies op die bediening van Jesus se lering en wonders (13:53-16:20). Dié deel is die enigste onderdeel van die Matteusevangelie waarin die motiewe van vergifnis en versoening nie eksplisiet aan die orde gestel word nie. Belangrike motiewe wat daarmee verband hou, soos Jesus se bediening deur wonders en sy verwerping deur Israel, word egter wel daarin aan die orde gestel (sien 8.1).

(v) Deel 4 - Jesus se voorbereiding van die dissipels op sy dood (16:21-19:2). Die oorgangsfrase 'Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς in 4:17 lei die tweede fase van Jesus se bediening in (sien 3.3.2.2). In die eerste fase van Jesus se bediening (4:17-16:20) was vergifnis en versoening aan *Jesus se gesag* om te kan leer, genees en vergewe gekoppel. In die tweede deel (16:21-28:20) word dit toenemend met *Jesus se swakheid*, lyding en selfoorgawe verbind. Die drie aankondigings van Jesus se lyding, dood en opstanding (16:21; 17:22-23 en 20:18-19), wat vir die eerste keer Jesus se dood eksplisiet ter sprake bring, maak dit ook duidelik dat die hele *narratief van Matteus afgestem was op dié gebeure*. Die epiloog (26:1-28:20) is daarom nie maar bloot 'n byvoegsel tot die Matteusevangelie nie, maar verwoord eerder die *werklike doel van die ganse narratief* (Powell 1990:46).

Dit is ook in die gedeelte (18:1-19:2) dat Jesus aan die kerk riglyne gee hoe om as vergeefdes teenoor mekaar te leef (sien 8.3). Die besorgdheid van God oor die geringes en die afgedwaaldes, asook die dissipline van die kerk, moet na Jesus se dood steeds prioriteit geniet.

(vi) **Deel 5 - Jesus se bediening in Judea (19:3-25:46).** In die deel onderrig Jesus sy dissipels op pad na Jerusalem en verbind Hy vir die eerste keer sy dood aan die vergifnis van sondes (20:28). Daar word dus nie net, soos in die voorafgaande gedeelte, bekend gemaak dat Jesus sal ly nie, maar ook dat sy dood mense van hulle sondes sal red. *Die oneervolle aard van Jesus se kruisdood binne die konteks van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld* (vgl. Bell. Jud. 7.203) het Matteus waarskynlik genoodsaak om eers die werklike eervolle aard daarvan uit te wys in sy βίος van Jesus, voordat dit aan verlossing, versoening en vergifnis verbind kon word.

11.4.1.3 Vergifnis en versoening in die epiloog (26:1-28:20)

Die epiloog is die langste aaneenlopende narratief in die Matteusevangelie (Hagner 1995:749) en is as sodanig 'n goeie voorbeeld van retoriese amplifikasie (αὔξησις) wat die belangrikheid van die gebeure daarin beklemtoon (Burridge 1997:524). Wat in die proloog in die vooruitsig gestel is – dat Jesus sy volk van hulle sondes gaan red (1:21) – realiseer in die epiloog met die dood van Jesus, terwyl sy tydelike teenwoordigheid by mense (1:23) oorgaan in sy blywende teenwoordigheid tot en met die wederkoms (28:20).

Die klem op die epiloog as die doel van die Matteusevangelie kan beteken dat die narratiewe gedeeltes, wat die gebeure weergee wat aanleiding gegee het tot Jesus se dood in die epiloog, *belangriker* as die materiaal in die vyf diskoerse is. Só verklaar Powell (1990:46) dat "*the reader of Matthew's story realizes that Jesus had not come to give speeches but to give his life.*"

Alhoewel die epiloog ongetwyfeld die hoogtepunt van die Matteusevangelie is, beteken dit egter nie dat die res van die Evangelie, wat die woorde van Jesus bevat, daarom van *geen belang* is nie. Die slot van Matteus (28:20) maak dit immers duidelik dat *Jesus se dood en opstanding nie sy leer (deur woord en daad) vervang het nie, maar eerder 'n blywende gesag daaraan verleen het*. Al Jesus se woorde was dus steeds vir Matteus van krag. Dit is ook belangrik om daarop te let dat Jesus telkens sy uitsprake oor vergifnis en versoening insake die voorwaardelike karakter daarvan spesiaal toegelig het (vgl. 6:12, 14-15; 12:31-32 en 18:21-35). *Daar was dus geen onsekerheid by Matteus dat Jesus sowel vergifnis verleen het,*

as dat Hy dit verwag het as voorwaarde vir die finale ontvangs van God s'n nie. Die laaste oordeel op grond van vergifnis wat aan ander betoon is, bly daarom van krag ondanks die dood van Jesus (18:35).

11.4.1.4 Samevatting

Die sosio-retoriese interpretasie van die intratekstuur van Matteus maak dit duidelik dat (i) dit deur 'n *inclusio* tussen die proloog en die epiloog omraam word wat die lees daarvan bepaal; (ii) die narratief wat op die epiloog afgestem is; (iii) Jesus se woorde en daade met mekaar integreer; (iv) Jesus se onderrig oor die beoefening van vergifnis, as grond vir die behoud van God se vergifnis, steeds na sy opstanding van krag is.

Dit is dus duidelik dat alhoewel Jesus se dood as plaasvervangende offer vir Matteus prioriteit geniet as die wyse was waarop vergifnis finaal vir sondears bewerk is, hy steeds ruimte laat vir God se oordeel, en dat die gronde vir dié oordeel (o.a. daade van vergifnis) nie vir hom teenoor die indikatief van Jesus se dood staan nie. *Daar sal vervolgens gevra word na die verhouding tussen genade en loon in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld ten einde vas te stel of dié tweeledige leer van Matteus in sy leefwêreld op 'n onhoudbare kontradiksie sou neergekom het.*

11.4.2 Die verhouding tussen genade en loon in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld

Die blywende geldigheid van Jesus se uitsprake wat die ontvangs van God se eskatologiese vergifnis³²³ met die laaste oordeel aan die beoefening van intermenslike vergifnis verbind,

³²³ Ondanks die klem op die eskatologiese vergifnis van God met die laaste oordeel is dit duidelik dat Jesus, en die kerk, vóór sy kruisdood of wederkoms reeds sondes vergewe het. Hiervan getuig die volgende: (i) Die verwysing "op die aarde" (ἐπὶ τῆς γῆς) in 9:6 impliseer dat Jesus in die hede, voor die koms van die eskaton, die gesag gehad het om sondes te kan vergewe (Hagner 1993:233-234). (ii) Dié gesag realiseer ook in die verskillende genesings en eksorsismes van Jesus tydens sy aardse bediening (sien 7.6.vi). (iii) Die keersy is dat die wat teen die Heilige Gees gelaster het reeds voor die wederkoms vergifnis verbeur het (sien 7.5). (iv) In 16:19 en 18:18 verleen Jesus aan die kerk die gesag op aarde om te bepaal watter gedrag volgens die wet toelaatbaar is, en watter nie, en daarmee saam die gesag om ander vry

bring die vraag na vore of dié swaar aksent in Matteus op die finale oordeel van alle mense op grond van hulle werke (bv. 7:1-5; 25:31-46), ruimte laat vir God se genadige vergifnis van sondaars danksy Jesus se dood (vgl. Luomanen 1998:228). Impliseer die *voorwaardelike* karakter van God se vergifnis (vgl. 6:12, 14-15; 18:23-35) nie ook die *verdienstelike* aard daarvan nie, sodat die ontvangs van God se vergifnis uiteindelik 'n daad van selfgeregtigheid is nie?

In die beantwoording van die vraag is dit belangrik om in ag te neem dat die belofte van 'n eskatologiese loon, asook die moontlike verbeuring daarvan met die gepaardgaande Goddelike oordeel, as die *primêre etiese sanksie* in die Matteusevangelie dien. Daar is naamlik 'n waarskuwing van Goddelike oordeel vir byna elke vorm van gedrag in Matteus (Mohrlang 1984:68-69).

Die Matteusevangelie as 'n geheel het dus geen probleem met die beklemtoning van mense se daade as grond vir God se finale oordeel nie. 'n Sensitiwiteit vir die eerste-eeuse Mediterreense wêreld maak dit verder duidelik dat dié klem op loon en gawe nie vir Matteus op menslike verdienste neerkom nie.

● *Eerstens moet daar in ag geneem word dat daar 'n verskil tussen verdienste en die nakom van 'n verpligting is.* In die eerste-eeuse Mediterreense wêreld moes 'n eervolle persoon op die genadige daad van 'n weldoener (bv. vergifnis van skuld of 'n oortreding) op 'n gepaste wyse (bv. daad van genade en vergifnis aan ander kliënte van die weldoener) reageer (sien 11.3.5.1). Elke gawe het dus 'n verpligting meegebring. Die ontvangs van God se vergifnis

te spreek van hulle sondes (sien 8.5.2). (v) Jesus se riglyne oor die vermaning en vergifnis van medebroers (18:15-20) dui op intermenslike vergifnis as 'n konkrete werklikheid in die kerk voor die wederkoms. Daar word nie 'n skynvergifnis verkondig nie, maar juis die vergifnis wat ook in die hemel geld (sien 8.5-6). Vergifnis is daarom nie alleen 'n eskatologiese handeling van God nie, maar ook 'n teenswoordige werklikheid deur die bediening van Jesus en die kerk. Die koninkryk van die hemele breek immers vir Matteus in die hede deur, en kry die eskatologiese bevryding daarom reeds in die hede gestalte. Gelowiges leef daarom reeds in die eindtyd waarin alles nuut geword het, maar ook met die wete dat die Seun van die mens nog as Regter moet kom. Die finale voleinding moet nog aanbreek, maar intussen is die verhoogde Seun van die mens (vgl. Dan 7:14) as vervulling van 26:64 reeds, na sy dood en opstanding as die ingrypende draaipunt in die heilsgeskiedenis by sy kerk teenwoordig.

danksy die dood van Jesus sou daarom om 'n gepaste reaksie vra in terme waarvan gelowiges finaal geoordeel sou word (18:23-35).

- *Tweedens het die reaksie op 'n weldoener se gawe implikasies vir hulle voortgaande verhouding gehad.* Die eer van die weldoener was naamlik gekoppel aan die reaksie van sy kliënte (vgl. 5:16). Indien gelowiges daarom nie soos hulle hemelse Weldoener gehandel het nie, sou hulle daardeur sy naam in oneer gebring het. Die implikasie sou immers wees dat die handhawing van hulle eie eer, deur volgens die heersende norme nie te vergewe nie, belangriker is as God s'n aangesien Hy van sy oordeel afgesien het (sien 6.22.2).

Indien gelowiges daarom God as Weldoener se eer verhoog deur hulle optrede sal hulle verdere weldade van Hom ontvang (6:9-15). As hulle egter sy naam oonteer deur hulle optrede sal hulle sy straf, wat die herstel van sy eer vereis, ontvang (vgl. 18:32-35). Die moontlikheid van straf het verseker dat die belediging van 'n weldoener 'n daad was wat teen alle koste deur eerbare persone in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld vermy is (vgl. *Rhet.* 2.2.8).

- *Derdens moet daar in gedagte gehou word dat weldoener-kliënt verhoudings, soos die tussen God en sy kinders, ten diepste 'n wederkerige verhouding tussen persone van ongelyke sosiale status is* (vgl. Moxnes 1991:242; Elliott 1996:144). Dit sou daarom verkeerd wees om die vergifnis van gelowiges op grond van hulle dade as verdienstelik te sien. "Loon" (μισθός) moet as 'n genadegawe van God eerder as 'n verdienste verstaan word (Guelich 1982:230). Die loon wat mense van God ontvang is immers buite verhouding groot in vergelyking met die handeling (vgl. 19:29; 24:47), sodat dit nie op verdienste kan berus nie, maar enkel op God se soewereiniteit, liefde en genade (sien 20:1-16) (De Villiers 1957:11, 33-34).

Dit wil dus voorkom asof die vraag na die spanning tussen die indikatief en die imperatief van God se vergifnis in werklikheid 'n *ethnosentriese* en *anachronistiese* vraag is, aangesien daar in die eerste-eeuse Mediterreense wêreld geen sodanige spanning bestaan het nie. 'n Weldaad van 'n weldoener, soos vergifnis, was naamlik nie 'n geïsoleerde daad nie, maar een wat 'n *voortgaande verhouding* tussen die ontvanger (die kliënt) en die gewer (die weldoener) daargestel het. Die verhouding het vereis dat daar gepas gereageer word deur die kliënt op die ontvangs van 'n weldaad. Dié reaksie het weer die aard van die voortgaande verhouding

tussen kliënt en weldoener bepaal. 'n Eerbare reaksie het gelei tot verdere weldade deur die weldoener. 'n Oneervolle een tot stappe deur die weldoener (bv. wraak of straf) om sy eer mee te herstel (vgl. deSilva 2000:102-119).

Vergifnis is daarom in die Matteusevangelie, soos uitgewys deur die analise van die intratekstuur, in die eerste instansie 'n gawe van God op grond van die kruisdood van Jesus. Dié gawe bewerkstellig 'n nuwe verhouding tussen die vergeefde en God, waarvan die aard en karakter in die verskillende diskoerse van die Matteusevangelie uitgespel is. Om dié rede bly Jesus se woorde steeds van krag na sy dood en opstanding (28:20). In die besonder maak die verskillende uitsprake van Jesus, soos dié in die bergrede, dit duidelik dat vergeefdes onder die verpligting staan om ander ook te vergeef. Indien hulle só handel word God se eer gehandhaaf. Indien nie, word Hy onteer, met die gevolg dat God sy vergifnis met die laaste oordeel herroep (18:35), en met mense handel soos wat hulle teenoor ander gehandel het (6:12, 14-15; 7:1-5).

11.4.3 Vergifnis en versoening in die verskillende retoriese diskoerse van Matteus

Daar sal ten slotte gelet word op die verhouding tussen die verskillende *retoriese diskoerse* waarin die Matteusevangelie se verstaan van vergifnis en versoening weergegee word. Elkeen van die onderskeie diskoerse het naamlik die motiewe van vergifnis en versoening verskillend begrend.

Robbins (1998:103, 2002:1-34) se analise van die verskillende vorms van argumentasie in die Nuwe Testament lewer vir hom *ses vorms van retoriese diskoers*, wat elkeen 'n verskillende onderliggende rasionaal bevat, maar wat ook in bepaalde verhouding tot mekaar staan wat die integrasie van die verskillende diskoerse moontlik maak.

11.4.3.1 Die voorkoms en begronding van vergifnis en versoening in verskillende tipes retoriese diskoerse in die Matteusevangelie

Van die ses tipes retoriese diskoerse (wysheid, wonder, apokaliptiese, lyding-dood, profetiese en voor-skepping) wat Robbins (2002:3) se analise van vroeë Christelike tekste opgelewer het, kom slegs vier in Matteus in verband met vergifnis en versoening voor, te wete: *wysheid, wonder, lyding-dood en profetiese diskoerse*.

| Perikoop | Retoriese diskoers | Onderafdeling |
|----------|----------------------|---------------|
| 1:18-25 | Profetiese diskoers | 4.4 |
| 3:1-12 | Profetiese diskoers | 5.4 |
| 5:3-12 | Profetiese diskoers | 6.5.3 |
| 5:21-26 | Wysheid diskoers | 6.11 |
| 5:38-42 | Wysheid diskoers | 6.14 |
| 5:43-48 | Wysheid diskoers | 6.17 |
| 6:9-15 | Wysheid diskoers | 6.22 |
| 7:1-5 | Wysheid diskoers | 6.27 |
| 9:1-8 | Wonder diskoers | 6.34 |
| 9:9-13 | Profetiese diskoers | 6.37 |
| 12:22-37 | Profetiese diskoers | 7.5 |
| 18:15-20 | Wysheid diskoers | 8.5 |
| 18:21-35 | Wysheid diskoers | 8.8 |
| 20:20-28 | Lyding-dood diskoers | 9.4 |
| 26:26-30 | Lyding-dood diskoers | 10.5 |

- *Wysheid diskoers* het 'n drieledige fokus: (i) Die verhouding tussen God en die geskape wêreld, (ii) die verhouding tussen God en mense en (iii) die verhouding van mense teenoor mekaar as gevolg van God se verhouding tot die geskape wêreld en die mensdom (Robbins 2002:4). In wysheid diskoerse word vanuit menslike verhoudings analogies oor God gedink en is die onderliggende reël dat God die Vader van alle geskape dinge is, en dat Hy regverdig en barmhartig is (Robbins 2002:4-5).

In die wysheid diskoerse is die wederkerigheid van intermenslike vergifnis en God s'n in fokus. God vergewe naamlik in die mate dat mense mekaar vergewe (sien 5:21-26, 38-48; 6:9-15; 7:1-5; 18:15-35). Voorbeelde van die argumentasie ten opsigte van vergifnis, onderliggend aan wysheid diskoerse in die Matteusevangelie, is:

Matteus 5:43-48 (6.17)

- (i) *Algemene reël*: Kinders moet soos hulle vader handel (vers 48).
- (ii) *Spesifieke geval*: Gelowiges se hemelse Vader maak geen onderskeid tussen goeie en slegte mense nie (vers 45b).
- (iii) *Gevolgtrekking*: Daarom moet gelowiges as sy kinders vir almal lief wees (vers 44).

Matteus 6:14-15 (6.22.2)

- (i) *Algemene reël*: God vergewe dié wat ander vergewe.
- (ii) *Spesifieke geval*: As julle dié wat teen julle sondig vergewe.
- (iii) *Gevolgtrekking*: Sal God julle vergewe.

Matteus 7:1-5 (6.27)

- (i) *Algemene reël*: Mense word gemeet (geoordeel) met dieselfde maat waarmee hulle ander meet (oordeel) (verswyg).
- (ii) *Spesifieke geval*: Julle word gemeet (geoordeel) met dieselfde maat waarmee julle meet (oordeel) (vers 2).
- (iii) *Gevolgtrekking*: Julle moenie ander meet (oordeel) nie (vers 1).

Matteus 18:21-35

- (i) *Algemene reël*: God vergewe nie dié wat nie ander sondaars vergewe nie.
- (ii) *Spesifieke geval*: As julle nie ander wat sondig, vergewe nie.
- (iii) *Gevolgtrekking*: Sal God julle ook nie vergewe nie.

● *Profetiese diskoers* sluit aan by sowel wysheid, as wonder diskoerse, deurdat dit God se mag om te kan skep en vernietig as vertrekpunt neem. Dit fokus op spesiale groepe óf persone wat deur God verkies is om leiding te neem in die daarstelling van geregtigheid in die menslike sfeer op aarde. Dit kombineer God se verhouding met die wêreld en mense (wysheid diskoers) met die mag van God wat dit moontlik maak om gebreke in die menslike

en kosmiese sfere reg te stel (wonder diskoers) met mekaar. God het volgens profetiese diskoerse spesiale mense gekies om sy geregtigheid op aarde te vestig. Indien hulle dié verantwoordelikheid nakom sal hulle geseënd wees, indien nie sal hulle God se oordeel beleef.

In die profetiese diskoerse is die klem op spesiale persone (Johannes die Doper, Jesus, die dissipels en die kerk) wat van God die roeping ontvang het om sy vergifnis bekend te maak. As hulle getrou hierin is, word hulle geseën deur God (sien 1:18-25; 3:1-12; 5:3-12; 9:1-13). Indien nie, word hulle soos die vorige persone wat God vir die taak geroep het, veroordeel (23:1-36). 'n Voorbeeld van die argumentasie ten opsigte van vergifnis, onderliggend aan profetiese diskoerse in die Matteusevangelie, is:

Matteus 1:21 (4.4.1)

- (i) *Algemene reël*: Die naam Jesus beteken "God verlos".
- (ii) *Spesifieke geval*: Die kind se naam moet Jesus wees (vers 21b).
- (iii) *Gevolgtrekking*: Daarom sal God deur die kind wat gebore gaan word sy volk van hulle sonde verlos (vers 21c).

● *Wonder diskoers* fokus op menslike nood, eerder as intermenslike verhoudings. Die uitgangspunt daarvan is dat alles vir God moontlik is. Hy kan daarom alle gebreke en menslike nood aanspreek (Robbins 2002:10).

In die wonder diskoerse word God se krag om sondaars na liggaam en gees te vergewe en genees op 'n kragtige wyse, tot die verbasing van mense, bekendgemaak (sien 9:1-8). 'n Voorbeeld van die argumentasie ten opsigte van vergifnis, onderliggend aan wonder diskoerse in die Matteusevangelie, is:

Matteus 9:3-8

- (i) *Algemene reël* (deur die gehoor verskaf): Wonders bewys die egtheid van iemand se aanspraak.
- (ii) *Spesifieke reël*: Jesus het 'n wonder verrig (vers 6).
- (iii) *Gevolgtrekking*: Daarom het Jesus sy aanspraak dat Hy sondes kan vergewe, bewys (vers 8).

● *Lyding-dood diskoers* openbaar drie verskillende tipes argumentasies in die Nuwe Testament wat verband hou met bogenoemde drie tipes diskoerse (Robbins 2002:22). In wysheidsargumentasie rondom dood en lyding is die persone wat God se guns ontvang het deurdat hulle onregverdiglik gely het omdat hulle gekies het om God se geregtigheid te vestig, in fokus. In profetiese argumentasie gaan dit oor een wat ly in navolging van Jesus, en in versoeningsargumentasie, fokus dit op Christus wat deur sy lyding die sondes verwyder het van diegene wat Jesus as God se bemiddelaar van verlossing aanvaar het.

In die lyding-dood diskoerse (sien 20:20-28; 26:26-28) word die vergifnis van sondaars aan die plaasbekledende dood van Jesus gekoppel wat Hy as 'n offer vir alle mense se sondes gebring het. Voorbeelde van die argumentasie ten opsigte van vergifnis, onderliggend aan lyding-dood diskoerse in die Matteusevangelie, is:

Matteus 20:20-28 (9.4)

- (i) *Algemene reël*: Die dood van 'n regverdige kan baie van hulle sondes verlos.
- (ii) *Spesifieke geval*: Die Seun van die mens was 'n regverdige.
- (iii) *Gevolgtrekking*: Daarom het Jesus se dood baie van hulle sondes verlos.

Matteus 26:26-28 (10.5)

- (i) *Algemene reël*: Die bloed van 'n regverdige wat vergiet word, kan baie van hulle sondes verlos.
- (ii) *Spesifieke geval*: Die bloed van Jesus is uitgegiet vir baie (vers 28).
- (iii) *Gevolgtrekking*: Daarom moet hulle drink van die wyn (wat dui op die bloed van Jesus) (vers 27b).

11.4.3.2 Integrasie van die verskillende retoriese diskoerse ten opsigte van vergifnis en versoening

In die integrasie van die verskillende diskoerse se begrotings van vergifnis en versoening is dit belangrik om daarop te let dat die verskillende diskoerse nie waterdig van mekaar afgegrens was nie, maar in werklikheid inmekaar gevloei het (Robbins 2002:32-34).

In die Hellenistiese periode het *wonder diskoerse* en *wysheid diskoerse* nader aan mekaar beweeg aangesien daar geredeneer is dat indien God orde, geregtigheid en heilsaamheid daargestel het met die skepping, Hy dit ook kan herstel op 'n menslike en kosmiese vlak indien daar fout kom. Dié skuif van menslike verhoudings (*wysheid diskoers*) na menslike nood (*wonder diskoers*) het gepaardgegaan met een van God as goed en regverdig (*wysheid diskoers*), na God as magtig (*wonder diskoers*).

Profetiese diskoers sluit nou aan by *wysheid* en *wonder diskoerse* aangesien dit voorveronderstel dat God se Woord die gesag het om te skep én te vernietig. Dit kombineer daarom die klem van *wysheid diskoerse* op die verhoudings van die geskape wêreld en mense tot God, asook van mense onderling in die lig van hulle verhouding met God (*wysheid diskoers*), met die mag van God wat dit moontlik maak om menslike en kosmiese gebreke reg te stel (*wonder diskoers*). Die spesiale fokus van *profetiese diskoers* is God se rol in die kies van bepaalde groepe of individue vir spesiale take en seëninge in die verband. Indien hulle hul taak getrou uitvoer sal hulle deur God geseën word. Indien nie, sal hulle sy straf ontvang.

In Christelike diskoerse, soos Matteus, het die lyding-dood diskoers 'n sentripetale funksie vervul wat die dinamika van wysheid, wonder en profetiese diskoerse saamgetrek het. Die resultaat was 'n Christelike diskoers waarin een persoon wat spesiaal deur God verkies is (profetiese diskoers), en met integriteit volgens God se wil teenoor ander geleef het (wysheid diskoers), genesing vir baie gebring het (wonder diskoers) deur hulle sondes in sy eie liggaam te dra in die konteks van sy lyding en dood (lyding-dood diskoers).

11.4.4 Samevatting

Die lees van die Matteusevangelie met 'n sensitiwiteit vir die *intratekstuur* daarvan as 'n βίος van Jesus (11.4.1), die *kulturele waardes van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld* waarin dit ontstaan het (11.4.2) en vir die *aard en verweefdheid van die verskillende retoriese diskoerse* in Matteus wat na vergifnis verwys (11.4.3), maak dit duidelik dat daar nie vir die kerk van Matteus 'n spanning tussen die imperatief en die indikatief van vergifnis in die Matteusevangelie was nie.

Die opbou van Matteus se intratekstuur beklemtoon die belangrikheid van Jesus se dood as die doel van die Matteusevangelie, terwyl die sensitiwiteit vir die kultuur van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld help om die verhouding tussen gawe en gevraagde te verstaan, terwyl die analise van die aard van die verskillende retoriese diskoerse in Matteus help om die diepliggende verweefdheid tussen hulle te herken.

11.5 SLOT

Die verstaan van die motiewe van vergifnis en versoening sal vervolgens **herdefinieer** word (11.5.1), voor die **relevansie van die studie vir die kerk** (11.5.2) ten slotte kortliks aangespreek sal word.

11.5.1 Hersiene definisies van vergifnis en versoening

Daar is in 1.6.2 onderneem om die voorlopige definisies van vergifnis en versoening aan die einde van die studie te hersien in die lig van die funksionering daarvan in die Matteusevangelie teen die agtergrond van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld.

11.5.1.1 Hersiene definisie: *Vergifnis*

- Vergifnis is die vryskelding van die skuld (sonde) van een persoon deur die persoon wat te na gekom is. *Dit herstel sodoende die persoon se verlore eer.*
- Dit word hoofsaaklik, maar nie eksklusief nie, aan lede van dieselfde *in-groep* betoon.
- Intermenslike vergifnis is nie 'n aangeleentheid tussen individue nie, maar raak die *hele gemeenskap*. Dit is nie bloot 'n innerlike vrede tussen twee individue nie, maar die daadwerklike herstel van 'n persoon in die gemeenskap waarvan sy of hy deel was.

- Dit geskied onberekend en hartgrondig in reaksie op die ontvangs van God, as gelowiges se *finale Weldoener*, se vergifnis deur sowel die benadeelde party as die oortreder.
- Vergifnis vereis die *afsien van die handhawing van 'n benadeelde persoon se eie eer* deur die neem van wraak in enige vorm (bv. fisies of juridies).
- Dit bewerkstellig die *omvattende herstel* van sondaars, gemarginaliseerdes en onreines na liggaam, siel, eer en gemeenskap.
- Dit word onverdiend deur sondaars as kliënte van God ontvang, en word behou deur die *wederkerige* uitleef daarvan teenoor ander soos deur God se eer as weldoener vereis. *Die ontvangs van vergifnis bring daarom die verpligting mee om ook só teenoor ander te handel.*
- God se vergifnis van sondaars geskied op grond van die *dood en opstanding van Jesus*.
- Dit word in die hede *geaktualiseer* in genesings, tafelgemeenskap, eksorsisme, die viering van die nagmaal, asook die moontlike afskryf van finansiële skuld.

11.5.1.2 Hersiene definisie: *Versoening*

- Versoening is die *volledige herstel* van gemarginaliseerdes in hulle huishoudings.
- Versoening impliseer die *opname van persone van 'n buite-groep in die in-groep van die geloofsgemeenskap as die nuwe, alternatiewe gemeenskap van God*.
- Dit noodsaak die *algehele onttrekking van die heersende agonistiese stryd om eer deur albei partye*.
- Dit geskied *in navolging van God as Weldoener*, en word ontvang deur die bemiddeling van Jesus.

- Versoening kry *konkreet gestalte* in die tafelgemeenskap en die navolging van Jesus. Die nagmaal vier dus sowel die vergifnis van sonde danksy die dood en opstanding van Jesus, as die versoening wat Hy daardeur met God en mekaar bewerkstellig het.

11.5.2 Relevansie vir die kerk

(i) Die analise van die teologie van Matteus ten opsigte van vergifnis en versoening het die belangrikheid daarvan om die *hele kanon* in ag te neem in die skryf van 'n Christelike teologie opnuut beklemtoon.³²⁴ Dit het ook enkele *unieke aspekte* ten opsigte van die motiewe van vergifnis en versoening vergeleke met die ander Sinoptiese evangelies³²⁵ uitgewys, soos onder andere die volgende:

- Matteus se geweldige fokus op die *voorwaardes vir die ontvangs en behoud van vergifnis* (vgl. 5:21-6; 6:12, 14-15 en 18:15-35). Slegs wie ander ook vergewe kan volgens Matteus uiteindelik vergifnis van God met die laaste oordeel verwag.

³²⁴ Só het die parallel van 20:28 by Paulus in 1 Tim 2:6 πάντων in plaas van πολλῶν, met die betekenis van "almal" in plaas van Matteus se "baie". Beide sal daarom in ag geneem moet word in die vasstelling of Jesus vir "almal" of slegs "baie" gesterf het (sien 9.4.2). Kol 3:13 (vergewe mekaar omdat God julle vergewe het) het weer die teenoorgestelde uitgangspunt as 6:12, wat dit duidelik maak dat beide in die skryf van 'n Nuwe-Testamentiese teologie in ag geneem moet word, sonder om die een probleemloos vanuit die perspektief van die ander te lees.

³²⁵ Ander aspekte van Matteus se teologie rakende versoening en vergifnis wat uniek is in die lig van die *heersende eerste-eeuse Mediterreense agonistiese kultuur* is: (i) Jesus se eis in 5:38-42 om nóg met vergelding nóg in blote op onredelike versoeke te reageer. Hy vra naamlik vir die oortreffing van enige sodanige versoek (Hagner 1993:131). Dié eis van Jesus oortref nie alleen die van die antieke wêreld nie, maar ook die van die Ou Testament. (ii) Anders as die Jode het Jesus se volgelingen nie gevas vir die vergifnis van hulle sondes nie. Volgens 9:14-15 was dit nie vir die dissipels nodig om te vas ten einde God se guns te ontvang nie, aangesien Jesus as bemiddelaar van God se guns by hulle teenwoordig was (Neyrey 1998:121). (iii) Dit wil voorkom asof Jesus nie altyd offers of restitusie vereis het nie (vgl. 3:1-12; 9:9-13). Jesus vra in 9:13 (n.a.v. Hos 6:6) eerder om genade (Hagner 1993:239). Terwyl die gee van offers na die vernietiging van die tempel in 70 n.C. in onbruik verval het, was dit nog die heersende praktyk tydens die aardse optrede van Jesus.

- Matteus se beklemtoning dat die *hele geloofsgemeenskap* 'n verantwoordelikheid het om mekaar te vermaan en te vergewe (18:15-20).
- Matteus se eis dat vergifnis slegs van God gevra kan word indien daar eers met 'n broer of suster versoening bewerkstellig is (5:23-24).
- Matteus se onderspeling van die rol van *Johannes die Doper* in die verlening van vergifnis (3:1-12).
- Matteus se eksplisiete verbintenis van die *nagmaal* aan die vergifnis van sondes (26:28).

(ii) *Matteus se klem op die sentrale belang van die kruisdood van Jesus moet deur die kerk eerbiedig word.* Die mees radikale element van Matteus se teologie van vergifnis en versoening ten opsigte van die eerste-eeuse Mediterreense kultuur is die *sentrale plek wat die dood van Jesus daarin inneem*. Vir Matteus is die versoening van mense met God en met mekaar veranker in die dood en opstanding van Jesus. Indien dié boodskap tot konflik met ander groeperings lei (soos in die geval van Matteus se kerk), mag dit nie prys gegee word ter wille van versoening nie, maar moet dit te alle tye gehandhaaf word.

(iii) Matteus se beklemtoning van die *verantwoordelikheid van alle gelowiges vir die vermaning en vergifnis van mekaar* (18:15-20) en nie net van geestelike leiers s'n nie, is belangrik vir die herontdekking van die kerk as 'n gemeenskap van vergeefdes wat mekaar te alle tye met deernis moet vermaan, en hartgrondig moet vergewe.

(iv) Die Matteusevangelie getuig van die problematiek om versoening en vergifnis te bewerkstellig wanneer die wyse waarop dit moet geskied 'n twispunt is. *In die geval, en waar die ander party nie versoening verlang nie, moet die kerk verskillende strategieë volg, wat nie noodwendig tot versoening sal lei nie.* Versoening is dus nie te alle tye moontlik nie.

(v) *Die erns wat God aan die verlening van vergifnis aan ander heg, mag nie onderskat word nie.* In Matteus is die vergifnis van ander nie 'n opsie vir die kerk nie, maar 'n opdrag. God se eskatologiese vergifnis is ook direk gekoppel aan die uitleef daarvan deur gelowiges (18:23-35).

(vi) Matteus beklemtoon dat *almal wat God se vergifnis en versoening beleef het* dit aktief moet nastreef. Dit is daarom nie net die skuldige party wat erns met vergifnis en versoening moet maak nie. Sowel die benadeelde party (6:12, 14-15; 18:15-20) as die skuldige party (5:23-26) moet vergifnis en versoening nastreef omdat beide van hulle dit van God ontvang het.

(vii) Die kerk het vir Matteus 'n groter gesag as om te kan ekskommunikeer *deurdat dit die gesag het om in die naam van Jesus ander hul sondes te vergewe* (9:6-8). Vergifnis moet ook in 'n omvattende sin verkondig word: liggaamlik (deur genesing), sosiaal (deur die herstel van gemeenskappe) en geestelik (deur die vergifnis van sonde).

BIBLIOGRAFIE

12.1 BRONNE GERAADPLEEG

Albright, W F & C S Mann 1971. **Matthew: Introduction, Translation and Notes**. New York: Doubleday. (Anchor Bible Commentary).

Allison, D C 1987. *The Structure of the Sermon on the Mount*. **JBL** 106, 323-445.

Anderson, G A 1992. *Sacrifice and Sacrificial Offerings (OT)*, in Freedman, D N (ed) 1992. **The Anchor Bible Dictionary**. Vol 5, 870-886. New York: Doubleday.

Anderson, J C 1994. **Matthew's Narrative Web: Over, and Over, and Over again**. Sheffield: JSOT Press. (JSNT Supplement Series 90).

Anderson, J C & S D Moore 1992. *The Lives of Mark*, in Anderson, J C & S D Moore (eds) 1992. **Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies**, 1-22. Minneapolis: Fortress Press.

Antwi, A J 1991. *Did Jesus consider His Death to be an Atoning Sacrifice?* **Interpretation** 45, 17-28.

Ascough, R S 2001. *Matthew and Community Formation*, in Aune, D E (ed) 2001. **The Gospel of Matthew in Current Study. Studies in Memory of W G Thompson**, 96-126. Grand Rapids: Eerdmans.

Aune, D E 1987. **The New Testament in its Literary Environment**. Philadelphia: Westminster Press. (Library of Early Christianity 8).

Averbeck, R E 1997a. *זשח*, in VanGemenen, W A (ed) 1997. **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**. Vol. 1, 557-566. Grand Rapids: Zondervan.

Averbeck, R E 1997b. *תאטל*, in VanGemenen, W A (ed) 1997. **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**. Vol. 2, 93-103. Grand Rapids: Zondervan.

Averbeck, R E 1997c. *תנ*, in VanGemenen, W A (ed) 1997. **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**. Vol. 2, 689-710. Grand Rapids: Zondervan.

Averbeck, R E 1997d. *Offerings and Sacrifices*, in VanGemenen, W A (ed) 1997. **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**. Vol. 4, 996-1022. Grand Rapids: Zondervan.

Baarlank, H 1998. **Het evangelie van de verzoening**. 2de druk. Kampen: Kok.

- Bacon, B W 1918. *The Five Books of Matthew against the Jews*. **Exp** 15, 56-66.
- Bailey, J L & L D Vander Broek 1992. **Literary Forms in the New Testament**. Louisville: John Knox Press.
- Bartchy, S S 1992. *Table Fellowship*, in Green, J B, McKnight, S en Marshall, I H. (eds) 1992. **Dictionary of Jesus and the Gospels**, 796-800. Leicester: IVP.
- Bartlett, D L 1993. **Ministry in the New Testament**. Minneapolis: Fortress Press. (Overtures to Biblical Theology).
- Barrett, C K 1959. *The Background of Mark 10:45*, in Higgins, A J B (ed) 1959. **New Testament Essays: Studies in Memory of T.W. Manson**, 1-18. Manchester: University Press.
- Barton, S C 1998. *Can we identify the Gospel Audiences?* in Bauckham, R (ed) 1998. **The Gospels for all Christians: rethinking the Gospel audiences**, 173-194. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bauckham, R 1995. *The Relevance of Extracanonical Jewish Texts to New Testament Study*, in Green, J B (ed) 1995. **Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation**, 90-108. Grand Rapids: Eerdmans.
- Bauckham, R 1998. *For Whom were Gospels written?* in Bauckham, R (ed) 1998. **The Gospels for all Christians: rethinking the Gospel audiences**, 9-49. Grand Rapids: Eerdmans.
- Beare, F W 1981. **The Gospel according to Matthew**. Oxford: Blackwell.
- Berger, K 1984. **Formgeschichte des Neuen Testaments**. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Betz, H D 1985. **Essays on the Sermon on the Mount**. Philadelphia: Fortress Press.
- Betz, H D 1995. **The Sermon on the Mount**. Minneapolis: Fortress Press. (Hermeneia).
- Black, C C 1995. *Rhetorical Criticism*, in Green, J B (ed) 1995. **Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation**, 256-277. Grand Rapids: Eerdmans.
- Black, D A 1988. **Linguistics for Students of New Testament Greek**. Grand Rapids: Baker Book House.
- Blass, F, Debrunner, A & R W Funk 1961. **A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature**. Chicago: University of Chicago Press.
- Boring, M E 1976. *The unforgivable Sin Logion Mark 3: 28-29, Matt 12: 31-32, Luke 12: 10: Formal Analysis and History of Tradition*. **Novum Testamentum** 28, 258-279.

Boring, M E 1994. *The Convergence of Source Analysis, Social History, and Literary Structure in the Gospel of Matthew*, in Lovering, E H (ed) 1994. **Society of Biblical Literature 1994 Seminar Papers**, 586-611. Atlanta: Scholars Press.

Bornkamm, G 1970. *Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus*, in Bornkamm, G & Rahner, K (Hrsg) 1970. **Die Zeit Jesu: Festschrift für H. Schlier**, 93-107. Freiburg: Herder.

Botha, J 1988. **Versoening: In die Bybel en in die praktyk**. Potchefstroom: IRS.

Botha, J 1990. **Semeion**. Pretoria: NGKB.

Botha, J 1992. **Reading Romans 13**. Ongepubliseerde D.Th.-proefskrif: Universiteit van Stellenbosch.

Botha, P J J 1993. *Framing the text: 'Background studies' and New Testament interpretations*. **HTS** 49, 29-56.

Breytenbach, C 1986a. *Reconciliation: Shifts in Christian soteriology*, in Vorster W S 1986. **Reconciliation and construction: Creative options for a rapidly changing South Africa**, 1-25. Pretoria: UNISA.

Breytenbach, C 1986b. *Tradisie-historiese probleme rondom 'versoening' by Paulus*. **HTS** 42, 257-265.

Brown, R E 1984. **The Churches the Apostles left behind**. New York: Paulist Press.

Brown, R E 1992. **The Birth of the Messiah: A commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke**. 2nd ed. London: Geoffrey Chapman. (Anchor Reference Library).

Bruner, F D 1987. **Matthew 1-12: The Christbook**. Dallas: Word Publishing.

Buchanan, G W 1982. *Chreias (sic) in the New Testament*, in Delobel, J 1982. **Logia: Les paroles de Jésus**, 501-505. Leuven: Leuven University.

Buchanan, G W 1984. **Jesus: The King and His Kingdom**. Macon: Mercer University Press.

Buckley, T W 1991. **Seventy Times Seven. Sin, Judgment and Forgiveness in Matthew**. Collegeville: Liturgical Press. (Zacchaeus Studies: New Testament).

Burger, C W 1995. **Gemeentes in Transito: Vernuwingsgeleentheid in 'n oorgangstyd**. Kaapstad: Lux Verbi. (Gemeente en Bediening 3).

Burridge, R A 1992. **What are the Gospels?: A Comparison with Greco-Roman Biography**. Cambridge: Cambridge University Press.

Burridge, R A 1997. *The Gospels and Acts*, in Porter, S E (ed) 1997. **Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period - 330 B.C. - A.D. 400**, 507-532. Leiden: Brill.

Burridge, R A 1998. *About People, by People, for People: Gospel Genre and Audiences*, in Bauckham, R (ed) 1998. **The Gospels for all Christians: Rethinking the Gospel audiences**, 113-145. Grand Rapids: Eerdmans.

Burnett, F W 1992. *The undecidability of the proper name "Jesus" in Matthew*. **Semeia** 54, 123-145.

Butts, J R 1987. *The chreia in the Synoptic Gospels*. **Biblical Theology Bulletin** 16, 132-138.

Carson, D A 1985. **Matthew**. Grand Rapids: Zondervan. (The Expositor's Bible Commentary. Vol 8).

Carson, D A, Moo, D J & L Morris 1992. **An Introduction to the New Testament**. Grand Rapids: Apollos.

Carter, W 1994. **What are they saying about the Sermon on the Mount?** New York: Paulist Press:

Carter, W 1999. *Contested Claims: Roman Imperial Theology and Matthew's Gospel*. **BTB** 29, 56-67.

Carter, W 2000. *"To save His people from their sins" (Matt 1:21): Rome's Empire and Matthew's Salvation and Sovereignty* in Lovering, E H (ed) 2000. **SBL 2000 Seminar Papers**, 379-401. Atlanta: Scholars Press.

Cassidy, R J 2001. **Christians and Roman Rule in the New Testament – New Perspectives**. New York: Crossroad Publishing Company. (Companions to the New Testament).

Charlesworth, J H 1992. *Forgiveness (early Judaism)*, in Freedman, D N (ed) 1992. **The Anchor Bible Dictionary. Vol 2**, 833-835. New York: Doubleday.

Combrink, H J B 1968. **Die Diens van Jesus. 'n Eksegetiese beskouing oor Markus 10:45**. Groningen: Offsetdrukkerij.

Combrink, H J B 1984. *Multiple meaning and/or multiple interpretation of a text*. **Neotestamentica** 18, 26-37.

Combrink, H J B 1985. *Die Evangelie volgens Matteus: Inleiding en Teologie*, in Du Toit, A B (red.). **Die Sinoptiese evangelies en Handelinge: Inleiding en Teologie**, 59-105. 2de druk. Pretoria: NG kerkboekhandel. (HNT 4).

Combrink, H J B 1988. *Die funksie van die Saligspreekings in die Bergrede*, in Coetzee, J C (red.) 1988. **Koninkryk, Gees en Woord: Huldigingsbundel aangebied aan Prof L Floor**, 180-198. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

Combrink, H J B 1990. *Die krisis van Skrifgesag in die gereformeerde eksegeese as 'n geleentheid*. NGTT 31, 325-335.

Combrink, H J B 1991. *Dissipelskap as die doen van God se wil in die wêreld*, in Roberts, J H; Vorster, W S; Vorster, J N en J G van der Watt (reds). 1991. **Teologie in Konteks**, 1-31. Halfway House: Orion.

Combrink, H J B 1992a. *Die Eise van die Regter volgens Matteus*, in Breytenbach, C & B C Lategan (reds) 1992. **Geloof en Opdrag. Perspektiewe op die etiek van die Nuwe Testament**, 1-23. Stellenbosch: Universiteit van Stellenbosch. (Sriptura S9a).

Combrink, H J B 1992b. *Reference and Rhetoric in the Gospel of Matthew*. Scriptura 40, 1-17.

Combrink, H J B 1993. *'n Retoriese benadering tot die Nuwe Testament*. Skrif en Kerk 14, 146-162.

Combrink, H J B 1994. *The use of Matthew in the South African context*. Neotestamentica 28 (2), 339-358.

Combrink, H J B 1999. *The Challenge of making and redrawing boundaries: a perspective on socio-rhetorical criticism*. NGTT 40, 18-30.

Cornelius, E M 2000. *Rhetorical criticism and the hermeneutics of the New Testament*. In die Skriflig 34, 253-274.

Craffert, P F 1995. *The Anthropological turn in New Testament interpretation: Dialogue as negotiation and cultural critique*. Neotestamentica 29, 167-182.

Craffert, P F 1996. *Relationships between Social-Scientific, Literary and Rhetorical Interpretation of Texts*. BTB 26, 45-166.

Crosby, M H 1988. **House of Disciples – Church, Economics & Justice in Matthew**. New York: Orbis Books.

Culpepper, R A 1998. *Mapping the Textures of New Testament Criticism: A Response to Socio-Rhetorical Criticism*. JSNT 70, 71-77.

Danker, F W 1982. **Benefactor: Epigraphic Study of a Greco-Roman and New Testament Semantic Field**. St. Louis: Clayton Publishing.

Davies, W D & D C Allison 1988. **A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol 1**. Edinburgh: T & T Clark. (ICC).

Davies, W D & D C Allison 1991. **A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol 2**. Edinburgh: T & T Clark. (ICC).

Davies, W D & D C Allison 1997. **A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew. Vol 3.** Edinburgh: T & T Clark. (ICC).

Dean, M E 1998. *Textured Criticism*. JSNT 70, 79-91.

Dean-Otting, 1994. *Biblical Sources for Pronouncement Stories in the Gospels*. Semeia 64, 95-115.

Deist, F E 1984. **A Concise Dictionary of Theological Terms**. Pretoria: Van Schaik.

Deist, F E 1994. **Ervaring, Rede en Metode in Skrifuitleg**. Pretoria: Sigma-Pers. (RGN: Studies in Metodologie).

Deist, F E 1999. **The Material Culture of the Bible: An Introduction**. Sheffield: Sheffield Academic Press. (The Bible Seminar 70).

deSilva, D A 1994. *Despising Shame: A Cultural-Anthropological Investigation of the Epistle to the Hebrews*. JBL 113, 439-461.

deSilva, D A 1999. **The Hope of Glory: Honor discourse and New Testament Interpretation**. Collegeville: Liturgical Press.

deSilva, D A 2000. **Honor, Patronage, Kinship & Purity: Unlocking New Testament Culture**. Downers Grove: InterVarsity Press.

De Vaux, R 1961. **Ancient Israel: Its Life and Institutions**. London: Darton, Longman & Todd.

De Vaux, R 1964. **Studies in Old Testament Sacrifices**. Cardiff: University of Wales.

De Villiers, J L 1957. **Die Loongedagte in die Nuwe Testament**. Den Haag: Van Keulen. (Exegetica: Oud- en Nieuw Testamentische studien).

Domeris, W R 1986. *Biblical Perspectives on Forgiveness*. JTSA 54, 48-50.

Domeris, W R 1993. *Honour and Shame in the New Testament*. Neotestamentica 27, 283-297.

Downing, F G 1999. *"Honor" among Exegetes*. CBQ 61, 53-73.

Du Toit, A B 1997a. *Oriënterende opmerkings en bronne vir die studie van die Palestynse Vroegjodedom*, in Du Toit, A B (red.). **Die leefwêreld van die Nuwe Testament**, 223-230. Pretoria: NG Kerkboekhandel. (HNT 2).

Du Toit, A B 1997b. *Geloof en godsdiensbeoefening van die Vroegjodedom*, in Du Toit, A B (red.). **Die leefwêreld van die Nuwe Testament**, 435-441. Pretoria: NG Kerkboekhandel. (HNT 2).

Duling, D C 1997. *"Egalitarian" Ideology, Leadership, and Factional Conflict within the Matthean Group*. **BTB** 27, 124-137.

Duling, D C 1998. *Matthew 18: 15-17: Conflict, Confrontation, and Conflict Resolution in a "Fictive Kin" Association*, in Lovering, E H (ed) 1998. **Society of Biblical Literature 1998 Seminar Papers**, 253-295. Atlanta: Scholars Press.

Dunn, J D G 1991. **The Parting of the ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity**. London: SCM Press.

Du Rand, J A 1997. *Groepe in die Joodse volkslewe in die Nuwe-Testamentiese tydvak*, in Du Toit, A B (red.). **Die leefwêreld van die Nuwe Testament**, 269-313. Pretoria: NG Kerkboekhandel. (HNT 2).

Elliott, J H 1987a. **Text, situation and strategy: Definitions and methodological considerations**. Unpublished class notes: University of San Francisco.

Elliott, J H 1987b. *Patronage and Clientism in Early Christian Society*. **Forum** 3 & 4, 39-48.

Elliott, J H 1996. *Patronage and Clientage*, in Rohrbaugh, R L (ed) 1996. **The Social Sciences and New Testament Interpretation**, 144-156. Peabody: Hendrickson Publishers.

Engberg-Pedersen, T 1996. *Plutarch to Philopappus on how to tell a Flatterer from a Friend*, in Fitzgerald, J T (ed) 1996. **Friendship, Flattery and Frankness of Speech – Studies on Friendship in the New Testament World**, 61-79. Leiden: Brill.

Esler, P F 1994. **The First Christians in their Social Worlds. Social-scientific approaches to New Testament interpretation**. London: Routledge.

Esler, P F 1999. *Models in New Testament Interpretation: a Reply to David Horrell*. **JSNT** 78, 107-113.

Evans, C A 2001. **Mark 8:27-16: 20**. Dallas: World Books (WBC 34b).

Ferguson, E F 1993. **Backgrounds of Early Christianity**. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans.

Filson, V K 1971. **A Commentary on the Gospel according to St. Matthew**. 2nd ed. London: Black.

Fiorenza, E S 1999. **Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies**. Minneapolis: Fortress Press.

Fowl, S E 1995. *The New Testament, Theology, and Ethics*, in Green, J B (ed) 1995. **Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation**, 394-411. Grand Rapids: Eerdmans.

France, R T 1985. **The Gospel according to Matthew: An Introduction and Commentary**. Leicester: IVP.

France, R T 1989. **Matthew: Evangelist and Teacher**. Guernsey: Paternoster Press.

France, R T 1994. *Jesus the Baptist?* in Green, J B & M Turner (eds). **Jesus of Nazareth: Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology**, 94-111. Grand Rapids: Eerdmans.

Gerhardsson, B 1979. **The mighty acts of Jesus according to Matthew**. Lund: CWK Gleerup.

Glad, C E 1996. *Frank speech, Flattery and Friendship in Philodemus*, in Fitzgerald, J T (ed) 1996. **Friendship, Flattery and Frankness of Speech – Studies on Friendship in the New Testament World**, 21-59. Leiden: Brill.

Glancy, J A 2000. *Slaves and Slavery in the Matthean parables*. **JBL** 119, 67-90.

Gnilka, J 1986. **Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 1:1-13:58. Teil 1**. Freiburg: Herder. (HthK).

Gnilka, J 1988. **Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kap. 14:1-28:20 und Einleitungsfragen. Teil 2**. Freiburg: Herder. (HthK).

Goppelt, L 1981. **New Testament Theology. Vol 1**. Grand Rapids: Eerdmans.

Gowler, D B 1994. *The Development of Socio-Rhetorical Criticism*, in Gowler, D B (ed) 1994. **New Boundaries in Old Territory**, 1-36. New York: Peter Lang.

Green, J B 1995. *The Challenge of Hearing the New Testament*, in Green, J B (ed) 1995. **Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation**, 1-9. Grand Rapids: Eerdmans.

Greidanus, S 1988. **The modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and preaching Biblical Literature**. Leicester: Inter-Varsity Press.

Guelich, R A 1982. **The Sermon on the Mount. A Foundation for understanding**. Waco: Word Books.

Gundry, R H 1982. **Matthew – A Commentary on his literary and Theological art**. Grand Rapids: Eerdmans.

Gundry, R H 2000. *Salvation in Matthew*, in Lovering, E H (ed) 2000. **SBL 2000 Seminar Papers**, 402-414. Atlanta: Scholars Press.

Guthrie, D 1970. **New Testament Introduction**. Leicester: Inter-Varsity Press.

Guthrie, D 1981. **New Testament Theology**. Leicester: Inter-Varsity Press.

Hagner, D A 1992. *Righteousness in Matthew's Theology*, in Wilkins, M J & T Paige (eds) 1992. **Worship, Theology and Ministry in the Early Church: Essays in honor of R.P. Martin**, 101-120. Sheffield: JSOT Press. (JSNT Supplement Series 87).

Hagner, D A 1993. **Matthew 1-13**. Dallas: World Books (WBC 33a).

Hagner, D A 1995. **Matthew 14-28**. Dallas: World Books (WBC 33b).

Hanson, K C & D E Oakman 1998. **Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts**. Minneapolis: Fortress Press.

Hays, R B 1989. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. New Haven: Yale University Press.

Hays, R B 1990. *Scripture-shaped Community. The problem of method in New Testament ethics*. **Interpretation** 44, 42-56.

Hays, R B 1996. **The Moral Vision of the New Testament – A Contemporary Introduction to New Testament Ethics**. Edinburgh: T & T Clark.

Heil, J P 1991. **The Death and Resurrection of Jesus**. Minneapolis: Fortress Press.

Henderson, I H 1996. **Jesus, Rhetoric and Law**. Leiden: Brill. (Biblical Interpretation Series).

Hendrickx, H 1984. **The Sermon on the Mount**. 2nd ed. London: Geoffrey Chapman.

Hendriks, J H 1993. *Die 1991-bevolkingsensus-tendense en die Afrikaanse kerke*. **NGTT** 34, 542-551.

Hill, D 1972. **The Gospel of Matthew**. Grand Rapids: Eerdmans. (NBC).

Hock, R F & E N O'Neil (eds) 1986. **The Chreia in Ancient Rhetoric. Vol 1. The Progymnasmata**. Atlanta: Scholars Press. (SBL Graeco-Roman Religion Series 9).

Horrell, D G 2000. *Models and Methods in Social-Scientific Interpretation: A Response to Philip Esler*. **JSNT** 78, 83-105.

Horsley, R A 1987. **Jesus and the Spiral of Violence: Jewish Resistance in Roman Palestine**. San Francisco: Harper & Row.

Howell, D B 1990. **Matthew's Inclusive Story**. Sheffield: JSOT Press. (JSNTS 42).

Hultgren, A J 1996. *Forgive us, as we forgive*. **Word & World** 26, 284-290.

Hurtado, L W 1992. *Gospel (Genre)*, in Green, J B, McKnight, S en Marshall, I H. (eds) 1992. **Dictionary of Jesus and the Gospels**, 276-282. Leicester: IVP.

Janowski, B 1982. **Sühne als Heilsgeschehen: Studien zur Sühneteologie der Priesterschrift und zur Wurzel כפר im Alten Orient und im Alten Testament**. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.

- Jeremias, J 1966. **The Eucharistic Words of Jesus**. London: SCM Press.
- Jeremias, J 1971. **New Testament Theology**. London: SCM Press.
- Jeremias, J 1972. **The Parables of Jesus**. 3rd ed. London: SCM Press.
- Johnson, L T 1986. **The Writings of the New Testament: An Interpretation**. Philadelphia: Fortress Press.
- Jonker, L C 1991. *Eksegese sonder grense? Gedagtes rondom meerdimensionele Skrifuitleg*. NGTT 32, 552-560.
- Jonker, L C 1993. "Text" in a Multidimensional Exegetical Approach. **Scriptura** 46, 100-115.
- Jonker, L C 1996a. *On Plotting the Exegetical Hermeneutical Landscape*. **Scriptura** 59, 397-411.
- Jonker, L C 1996b. **Exclusivity and variety: perspectives on multidimensional exegesis**. Kampen: Kok.
- Joubert, S J 1994. *A Kaleidoscope of approaches: Paradigms, paradigm-changes and the Umwelt of the New Testament*. **Neotestamentica** 28, 23-40.
- Joubert, S J 1995. *Much ado about nothing? In discussion with the study of Evert-Jan Vledder: Conflict in the miracle stories in Matthew 8 and 9: A sociological and exegetical study*. **HTS** 51, 245-253.
- Joubert, S J 1998. *Antieke weldoenerskap en die interpretasie van die Nuwe Testament*. NGTT 39, 154-161.
- Käsemann E 1970. *Die Anfänge christlicher Theologie*, in Käsemann E 1970. **Exegetische Versuche und Besinnungen. 2 Band**. 3 Aufl., II82-II104 Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kea, P V 1994. *Writing a bios: Matthew's Genre Choices and Rhetorical Situation*, in Lovering, E H (ed) 1994. **SBL 1994 Seminar Papers**, 574-586. Atlanta: Scholars Press.
- Kellermann, D 1974. *דָּוִד*, in Botterweck, G J & H Ringgren (eds) 1974. **Theological Dictionary of the Old Testament. Vol. 1**, 429-437. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kennedy, G A 1984. **New Testament interpretation through rhetorical criticism**. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Kennedy, G A. 1991. **Aristotle On Rhetoric – A Theory of Civic Discourse**. Oxford: Oxford University Press.

- Kingsbury, J D. 1975. **Matthew: Structure, Christology, and Kingdom**. Philadelphia: Fortress Press.
- Kingsbury, J D 1988. **Matthew as story**. 2nd ed. Philadelphia: Fortress Press.
- Kloppenborg, J S 2000. **Excavating Q – The history and setting of the sayings Gospel**. Minneapolis: Fortress Press.
- Koch, K 1966. *Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur naexilischen Zeit*. *EvT* 26, 217-239.
- Koch, K 1980. *אֱלֹהִים*, in Botterweck, G J & H Ringgren (eds) 1974. **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. 4, 309-319. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kodjak, A 1986. **A Structural Analysis of the Sermon on the Mount**. Berlin: Mouton. (Religion and Reason 34).
- Konstan, D 1996. *Friendship, Frankness and Flattery*, in Fitzgerald, J T (ed) 1996. **Friendship, Flattery and Frankness of Speech – Studies on Friendship in the New Testament World**, 7-19.
- König, A 1989. *Is versoening (te) goedkoop?*, in Theron P F & J Kinghorn (eds) 1989. **Koninkryk, kerk en kosmos: Huldigingsbundel ter ere van Prof W D Jonker**, 130-143. Bloemfontein: Pro-Christo.
- Kritzinger, M S B & F J Labuschagne 1980. **Verklarende Afrikaanse Woordeboek**. 7de druk. Kaapstad: J.L. van Schaik.
- Kritzinger, M S B; Schoonees, P C & U J Cronjé 1981. **Groot Woordeboek**. 12de druk. Kaapstad: J.L. van Schaik.
- Kümmel, W G 1974. **The Theology of the New Testament**. London: SCM Press.
- Kupp, D D 1996. **Matthew's Emmanuel: Divine presence and God's people in the First Gospel**. Cambridge: Cambridge University Press. (SNTS Monograph Series 90).
- Ladd, G E 1974. **A Theology of the New Testament**. Cambridge: Lutterworth Press.
- LaGrand, J 1995. **The Earliest Christian Mission to 'All Nations' in the Light of Matthew's Gospel**. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lambrecht, J 1985. **The Sermon on the Mount: Proclamation and Exhortation**. Delaware: Glazier. (Good News Studies 14).
- Lang, B 1995. *מִשְׁכָּן* in Botterweck, G J, Ringgren, H & Fabry, HJ (eds) 1995. **Theological Dictionary of the Old Testament**. Vol. 7, 288-303. Grand Rapids: Eerdmans.

- Lategan, B C 1987. *Inleidende opmerkings oor resepsieteorie en die uitleg van Bybelse materiaal*. NGTT 28, 112-118.
- Lategan, B C 1988. *Why so few converts to new paradigms in theology?*, in Mouton, J, Van Aarde, A G & W S Vorster (eds) 1988. **Paradigms and Progress in Theology**, 65-80. Pretoria: HSRC. (HSRC Studies in Methodology).
- Lategan, B C 1992. *Hermeneutics*, in Freedman, D N (ed) 1992. **The Anchor Bible Dictionary**. Vol 3, 149-154. New York: Doubleday.
- Lategan, B C 1994. *Aspects of a contextual hermeneutics for South Africa*, in Mouton, J & B C Lategan (eds) 1994. **The relevance of theology for the nineties**, 17-30. Pretoria: HSRC. (HSRC Studies in Methodology).
- Lategan, B C 1997. *Die tempel en die tempelbedryf*, in Du Toit, A B (red.). **Die leefwêreld van die Nuwe Testament**, 469-475. Pretoria: NG Boekhandel. (HNT 2).
- Leeman, A D & A C Braet 1987. **Klassieke retorika – Haar inhoud, funksie en betekenis**. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Leroy, H 1990. *ἀφῆμι - ἄφεσις*, in Balz, H & G Schneider (eds) 1990. **Exegetical Dictionary of the New Testament**. Vol 1, 181-183. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lindars, B 1982. *Salvation proclaimed: VII Mark 10:45*. **The Expository Times** 93, 292-295.
- Link, H G 1978. *Reconciliation*, in Brown C (ed) 1978. **Dictionary of New Testament Theology**. Vol 3, 145-166. Grand Rapids: Zondervan.
- Louw, J P 1984. *Primary and secondary readings of a text*. **Neotestamentica** 18, 18-25.
- Louw, J P & Nida, E A 1988a. **Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains**. Vol 1. New York: UBS.
- Louw, J P & Nida, E A 1988b. **Greek-English lexicon of the New Testament based on semantic domains**. Vol 2. New York: UBS.
- Luomanen, P 1998. **Entering the Kingdom of Heaven: A Study on the Structure of Matthew's View of Salvation**. Tübingen: Mohr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 101).
- Luz, U 1983. *The Disciples in the Gospel according to Matthew*, in Stanton, G 1983. **The Interpretation of Matthew**, 98-128. Philadelphia: Fortress Press. (Issues in Religion and Theology 3).
- Luz, U 1989. **Matthew 1-7**. Edinburgh: T&T Clark.
- Luz, U 1990. **Das Evangelium nach Matthäus. 2. Teilband. Mt 8-17**. Zürich: Benzinger Verlag. (EKK).

Luz, U 1995. **The Theology of the Gospel of Matthew**. Cambridge: Cambridge University Press. (New Testament Theology).

Luz, U 2001. **Matthew 8-20**. Minneapolis: Fortress Press. (Hermeneia).

Mack, B L 1990. **Rhetoric and the New Testament**. Minneapolis: Fortress. (Guides to Biblical Scholarship).

Mack, B L & Robbins, V K 1989. **Patterns of Persuasion in the Gospels**. Sonoma: Polebridge. (Foundations & Facets).

Malina, B J 1981. **The New Testament World**. Atlanta: John Knox.

Malina, B J 1993a. **Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation**. Atlanta: John Knox.

Malina, B J 1993b. **Windows on the World of Jesus – Time Travel to Ancient Judea**. Atlanta: John Knox.

Malina, B J 1995. *Early Christian Groups: Using small group formation theory to explain Christian organizations*, in Esler, P F (ed) 1995. **Modeling Early Christianity: Social-scientific studies of the New Testament in its context**, 96-113. London: Routledge.

Malina, B J & J H Neyrey 1988. **Calling Jesus Names**. California: Polebridge Press.

Malina, B J 1996a. *Understanding New Testament Persons*, in Rohrbaugh, R L (ed) 1996. **The Social Sciences and New Testament Interpretation**, 41-61. Peabody: Hendrickson Publishers.

Malina, B J 1996b. **The social world of Jesus and the Gospels**. Routledge: London.

Malina, B J & J H Neyrey 1991. *First-century personality: Dyadic, not individualistic*, in Neyrey, J H 1991. **The Social World of Luke-Acts - Models for Interpretation**, 67-96. Massachusetts: Peabody.

Malina, B J & R L Rohrbaugh 1992. **Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels**. Minneapolis: Fortress Press.

Marshall, I H 1978. *The Meaning of "Reconciliation"*, in Guelich, R A 1978. **Unity and Diversity in New Testament Theology: Essays in honor of G E Ladd**, 117-132. Grand Rapids: Eerdmans.

Martin, J P 1981. *The Church in Matthew*, in Mays, J L (ed) 1981. **Interpreting the Gospels**. Philadelphia: Fortress Press.

Martin, R P 1989. **Reconciliation: A Study of Paul's theology**. 2nd ed. London: Marshall, Morgan & Scott.

- Matera, F J 1987. **What are they saying about Mark?** New York: Paulist Press.
- Matera, F J 1996. **New Testament Ethics: The Legacies of Jesus and Paul.** Louisville: John Knox Press.
- McKnight, S 1988. **Interpreting the Synoptic Gospels.** Grand Rapids: Baker Book House. (Guides to New Testament Exegesis).
- Metzger, B M 1971. **A Textual Commentary on the New Testament.** London: UBS.
- Menninger, R E 1994. **Israel and the Church in the Gospel of Matthew.** New York: Peter Lang. (American University Studies: Theology and Religion 162).
- Milavec, A 1995. *The social setting of "Turning the other cheek" and "Loving one's enemies" in the light of the Didache.* **BTB** 25, 131-143.
- Milgrom, J 1976. **Cult and Conscience: The asham in the Priestly doctrine of repentance.** Leiden: Brill.
- Milgrom, J 1983. **Studies in Cultic Theology and Terminology.** Leiden: Brill.
- Mohrlang, R 1984. **Matthew and Paul: A Comparison of Ethical Perspectives.** London: Cambridge University Press. (SNTS Monograph Series 48).
- Morgan, R & J Barton 1988. **Biblical Interpretation.** Oxford: Oxford University Press. (Oxford Bible Series).
- Morris, L 1992. **The Gospel according to Matthew.** Grand Rapids: Eerdmans.
- Moulder, W J 1977. *The Old Testament Background and the Interpretation of Mark 10:45.* **New Testament Studies** 24, 120-127.
- Moule, C F D 1978. "As we forgive..." in Bammel, E, Barret, C K & W D Davies. **Donum Gentilicum**, 68-77. Oxford: Clarendon Press.
- Mouton, J & H C Marais 1991. **Basiese begrippe: Metodologie van die geesteswetenskappe.** 2de druk. Pretoria: RGN-Uitgewers. (RGN Studies 1).
- Moxnes, H 1991. *Patron-Client Relations and the New Community*, in Neyrey, J H (ed) 1991. **The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation**, 241-268. Peabody: Hendrickson.
- Moxnes, H 1993. *Honor and Shame.* **BTB** 23, 167-176.
- Na, K S 1998. **Understanding the Great Commission against the Background of Matthew's Gospel as a Whole.** Ongepubliseerde D.Th-skripsie: Universiteit van Stellenbosch.

- Newby, G D 1998. *Qumranic Texture: A Review of Vernon Robbins' The Tapestry of Early Christian Discourse and Exploring the Texture of Texts*. JSNT 70, 93-100.
- Neyrey, J H 1990. **Paul in Other Words: A Cultural Reading of his Letters**. Louisville: John Knox Press.
- Neyrey, J H 1995. *Loss of wealth, loss of family and loss of honour: The cultural context of the original makarisms in Q*, in Esler, P F (ed) 1995. **Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context**, 139-158. New York: Routledge.
- Neyrey, J H 1996. *Clean/Unclean, Pure/Polluted and Holy/Profane: The Idea and the System of Purity*, in Rohrbaugh, R L (ed) 1996. **The Social Sciences and New Testament Interpretation**, 80-104. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Neyrey, J H 1998. **Honor and Shame in the Gospel of Matthew**. Louisville: John Knox Press.
- Neyrey, J H 2001. *Prayer, in Other Words*, in Pilch, J J (ed) 2001. **Social Scientific Models for Interpreting the Bible – Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina**, 349-380. Leiden: Brill.
- Nielsen, J T 1980. **Het evangelie naar Matteus. Vol.3**. Nijkerk: Callenbach. (PNT).
- Nielsen, J T 1982. **Het evangelie naar Matteus. Vol.1**. Nijkerk: Callenbach. (PNT).
- Nielsen, J T 1990. **Het evangelie naar Matteus. Vol.2**. Nijkerk: Callenbach. (PNT).
- O'Kennedy, D F 1994. **Die gebed om vergifnis in die Ou Testament**. Ongepubliseerde D.Th.-proefskrif: Universiteit van Stellenbosch.
- O'Kennedy, D F & J P J Olivier 1996. *Die konsep vergifnis in die Ou Testament*. NGTT 37, 496-508.
- Olivier, J P J 1997. סלח, in VanGemeren, W A (ed) 1997. **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis. Vol. 3**, 259-264. Grand Rapids: Zondervan.
- Oosthuizen, M J 1993. *Towards an ethics of interpretation: The use of Scripture in three recent Christian documents*. HTS 49, 167-187.
- Overman, J A 1996. **Church and Community in Crisis: The Gospel according to Matthew**. Valley Forge: Trinity Press International. (The New Testament in Context).
- Page, S 1992. *Ransom Saying*, in Green, J B, McKnight, S en Marshall, I H (eds) 1992. **Dictionary of Jesus and the Gospels**, 660-662. Leicester: IVP.
- Pamment, M 1983. *The Son of Man in the First Gospel*. NTS 29, 116-129.

Park, J S 1999. **The Shepherd Discourse in John 10 – A Rhetorical Interpretation.** Unpublished D.Th.-thesis: University of Stellenbosch.

Patte, D 1976. **What is Structural Exegesis?** Philadelphia: Fortress Press. (Guides to Biblical Scholarship).

Patte, D 1987. **The Gospel according to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith.** Philadelphia: Fortress Press.

Patte, D 1990. **The Religious Dimensions of Biblical Text.** Atlanta: Scholars Press. (Society of Biblical Literature Semeia Studies).

Patte, D 1999. **The Challenge of Discipleship: A Critical Study of the Sermon on the Mount as Scripture.** Harrisburg: Trinity Press International.

Perelman, C H & L Olbrechts-Tyteca 1969. **The New Rhetoric.** Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Péristiany, J G (ed) 1966. **Honour and Shame. The Values of the Mediterranean Society.** Chicago: Chicago University Press.

Péristiany, J G & J Pitt-Rivers (eds) 1992. **Honor and Grace in Anthropology.** Cambridge: Cambridge University Press.

Perrin, N 1967. **Rediscovering the Teaching of Jesus.** London: SCM Press.

Piper, J 1979. **Love your Enemies: Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and in the Early Christian Paraenesis.** Cambridge: Cambridge University Press. (SNTS Monograph Series 38).

Pitard, W T 1992. *Vengeance*, in Freedman, D N (ed) 1992. **The Anchor Bible Dictionary**, Vol 6, 786-787. New York: Doubleday.

Pitt-Rivers, J 1966. *Honour and social status*, in Péristiany, J G (ed) 1966. **Honour and Shame. The Values of the Mediterranean Society**, 19-78. Chicago: Chicago University Press.

Powell, M A 1990. **What is Narrative Criticism?** Philadelphia: Fortress Press. (Guides to Biblical Scholarship).

Powell, M A 1995. **God with Us: A Pastoral Theology of Matthew's Gospel.** Minneapolis: Fortress Press.

Przybylski, B 1980. **Righteousness in Matthew and his World of Thought.** London: Cambridge Press. (SNTS Monograph Series 41).

Räisänen, H 1990. **Beyond New Testament Theology.** London: SCM Press.

- Ramshaw, E J 1998. *Power and Forgiveness in Matthew 18*. **Word & World** 28, 397-404.
- Ricoeur, P 1976. **Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning**. Fort Worth: Texas Christian University Press.
- Ricoeur, P 1991. *World of the Text, World of the Reader*, in Valdes, M J (eds) 1991. **A Ricoeur Reader: Reflection and Imagination**. London: Harvester Wheatsheaf, 494-496.
- Ridderbos, H 1962. **The Coming of the Kingdom**. Philadelphia: Presbyterian & Reformed Publishing Company.
- Rienecker, F 1976. **Linguistic Key to the Greek New Testament**. Grand Rapids: Regency Reference Library.
- Robbins, V K 1975. *The we-passages in Acts and Ancient Sea Voyages*. **BR** 20, 5-18.
- Robbins, V K 1976. *By Land and by Sea: A study in Acts 13-28*. **SBLSP** 15, 381-396.
- Robbins, V K 1984. **Jesus the Teacher: A Socio-Rhetorical Interpretation of Mark**. New York: Fortress Press.
- Robbins, V K 1985. *Pragmatic relations as a criterion for authentic sayings*. **Forum** 1, 35-63.
- Robbins, V K 1988a. *Pronouncement Stories from a Rhetorical Perspective*. **Forum** 4, 3-32.
- Robbins, V K 1988b. *The Chreia*, in Aune, D E 1988. **Greco-Roman Literature and the New Testament**, 1-24. Atlanta: Scholars Press. (SBL Sources for Biblical Study 21).
- Robbins, V K 1989. *Chreia & Pronouncement Story in Synoptic Studies*, in Mack, B L & Robbins, V K 1989. **Patterns of Persuasion in the Gospels**, 1-30. Sonoma: Polebridge. (Foundations & Facets).
- Robbins, V K 1992. *Using a Socio-Rhetorical Poetics to Develop a Unified Method: The Woman who Anointed Jesus as a Test Case*, in Lovering, E H (ed) 1992. **Society of Biblical Literature 1992 Seminar Papers**, 302-319. Atlanta: Scholars Press.
- Robbins, V K 1993. *Rhetoric and Culture: Exploring types of Cultural Rhetoric in a Text*, in Porter, S E & T H Olbricht (eds) 1993. **Rhetoric and the New Testament. Essays from the 1992 Heidelberg Conference**. Sheffield: JSOT Press. (JSNT Supplement Series 90).
- Robbins, V K 1994a. *Socio-Rhetorical Criticism: Mary, Elizabeth and the Magnificat as a Test Case*, in McKnight, E V & E S Malbon (eds) 1994. **The New Literary Criticism and the New Testament**, 164-209. Valley Forge: Trinity Press International.
- Robbins, V K 1994b. *Interpreting the Gospel of Mark as a Jewish Document in a Greco-Roman World*, in Gowler, D B (ed) 1994. **New Boundaries in Old Territory**, 219-253. New York: Peter Lang.

- Robbins, V K 1994c. *Oral, Rhetorical, and Literary Cultures: a Response*. **Semeia** 65, 75-91.
- Robbins, V K 1994d. *Pronouncement Stories and Jesus' Blessing the Children: A Rhetorical Approach*, in Gowler, D B (ed) 1994. **New Boundaries in Old Territory**, 155-184. New York: Peter Lang.
- Robbins, V K 1994d. *Using Rhetorical Discussions of Chreia to interpret Pronouncement Stories*. **Semeia** 64, vii-xvii.
- Robbins, V K 1996a. **The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology**. New York: Routledge.
- Robbins, V K 1996b. **Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation**. Valley Forge: Trinity Press International.
- Robbins, V K 1996c. *Narrative in Ancient Rhetoric and Rhetoric in Ancient Narrative*, in Lovering, E H (ed) 1996. **SBL 1996 Seminar Papers**, 368-384. Atlanta: Scholars Press.
- Robbins, V K 1996d. *The dialectical nature of Early Christian discourse*. **Scriptura** 59, 353-362.
- Robbins, V K 1998. *Response*. **JSNT** 70, 101-107.
- Robbins, V K 2002. *Argumentative Textures in Socio-Rhetorical Interpretation*, in Eriksson, A, Überlacker W & T H Olbricht. 2002. **Rhetorical Argumentation in the Biblical Texts: Essays from the Lund 2000 Conference**, 1-38. Harrisburg: Trinity Press International. (Emory Studies in Early Christianity). (Forthcoming).
- Rohrbaugh, R L 1993. *Social Science and Literary Criticism: What is at stake?* **HTS** 49, 221-233.
- Rohrbaugh, R L 1996. *Introduction*, in Rohrbaugh, R L (ed) 1996. **The Social Sciences and New Testament Interpretation**, 1-15. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Rossouw, J C 1990. **Herrese retoriek en die Nuwe Testament**. Ongepubliseerde B.Th-skripsie: Universiteit van Stellenbosch.
- Rousseau, J 1985. *The Communication of Ancient Canonized Texts*. **Neotestamentica** 19, 92-101.
- Rousseau, J 1986. *A Multidimensional Approach towards the Communication of an Ancient Canonized Text*. Ongepubliseerde D.D-skripsie: Universiteit van Pretoria.
- Rousseau, J 1988. *The Bible, Communication and Reality: Paradigms and our Struggle for a Cosmologic Perspective*, in Mouton, J, Van Aarde, A G & W S Vorster (eds) 1988. **Paradigms and Progress in Theology**, 409-422. Pretoria: HSRC. (HSRC Studies in Methodology 5).

- Sanders, E P 1985. **Jesus and Judaism**. London: SCM Press.
- Sanders, E P 1992. **Judaism: Practice & Belief. 63 BCE - 66 CE**. London: SCM Press.
- Sanders, E P & M Davies 1989. **Studying the Synoptic Gospels**. London: SCM Press.
- Schrage, W 1988. **The Ethics of the New Testament**. Philadelphia: Fortress Press.
- Schweizer, E 1971. **Jesus**. London: SCM Press.
- Schweizer, E 1975. **The Good News according to Matthew**. London: SCM Press.
- Schweizer, E 1983. *Matthew's Church*, in Stanton, G 1983. **The Interpretation of Matthew**, 129-155. Philadelphia: Fortress Press. (Issues in Religion and Theology 3).
- Seeley, D 1994. **Deconstructing the New Testament**. Leiden: Brill. (Biblical Interpretation Series 5).
- Senior, D 1987. *Matthew 18: 21-35*. **Interpretation** 41, 403-407.
- Senior, D 1996. **What are they saying about Matthew? 2nd ed**. New York: Paulist Press.
- Shogren, G S. 1992 *Forgiveness*, in Freedman, D N (ed) 1992. **The Anchor Bible Dictionary**, Vol 2, 835-838. New York: Doubleday.
- Shuler, P L 1982. **A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew**. Philadelphia: Fortress Press.
- Shuler, P L 1987. *The Genre of the Gospels and the two Gospel Hypothesis*, in Sanders, E P (ed) 1987. **Jesus, the Gospels and the Church: Essays in honor of W.R. Farmer**, 69-88. Macon: Mercer University Press.
- Silva, M 1983. **Biblical Words and their Meaning**. Grand Rapids: Zondervan.
- Smit, D J 1992. *Oor die "Nuwe-Testamentiese etiek", die Christelike lewe en Suid-Afrika vandag*, in Breytenbach & Lategan (Red.). 1992. **Geloof en Opdrag: Perspektiewe op die etiek van die Nuwe Testament**, 203-325. (Scriptura: Spesiale uitgawe).
- Smit, D J 1994. *A Story of contextual hermeneutics and the integrity of New Testament interpretation in South Africa*. **Neotestamentica** 28, 265-290.
- Stander, H F 1987. *On translating Matthew 6: 12 (and Luke 11: 4)*. **NGTT** 28, 241-242.
- Stanton, G N 1992. **A Gospel for a New People: Studies in Matthew**. Louisville: John Knox Press.
- Stanton, G N 1996. *Revisiting Matthew's Communities*. **HTS** 52, 376-394.

Stanton, G N 1997. *The communities of Matthew*, in Kingsbury, J D (ed) 1997. **Gospel Interpretation: Narrative-critical and Social-scientific approaches**, 49-62 Harrisburg: Trinity Press International.

Stein, R H 1990. **Difficult Passages in the New Testament: Interpreting the Puzzling Texts in the Gospels and Epistles**. Grand Rapids: Baker Book House.

Stein, R H 1992. *The Last Supper*, in Green, J B, McKnight, S en Marshall, I H. (eds) 1992. **Dictionary of Jesus and the Gospels**, 445-450. Leicester: IVP.

Strecker, G 1988. **The Sermon on the Mount. An Exegetical Commentary**. Edinburgh: T & T Clark.

Strijdom, J 1995. *Diversiteit van die begin af: 'n Vergelyking van Mack en Crossan se konstruksies van die vroegste Christendom (ca 30-70 n.C.)*. HTS 51, 108-133.

Stuhlmacher, P 1986. **Reconciliation, Law & Righteousness**. Philadelphia: Fortress Press.

Sung, C 1993. **Vergebung der Sünde. Jesu Praxis der Sünde vergebung nach der Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum**. Tübingen: JCB Mohr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2 Reihe).

Taik, C H 1989. **Aan hun vruchten zult gij hen kennen**. Kampen: Kok.

Tannehill, R C 1975. **The Sword from His Mouth**. Philadelphia: Fortress Press (SBL Semeia Supplements 1).

Tannehill, R C 1981. *Introduction: The Pronouncement Story and its Types*. Semeia 20, 1-14.

Taute, J H F & W D Jonker 1993. *Versoening en sosiale geregtigheid: komplementêre doelwitte in die versoeningsproses*. NGTT 34, 308-315.

Tyler, 1987. **The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World**. Madison: University of Wisconsin Press.

Taylor, R O P 1946. **Groundwork of the Gospels**. Oxford: Blackwell.

Taylor, V 1941. **Forgiveness and Reconciliation**. London: Macmillan.

Thiselton, A C 1980. **The Two Horizons**. Grand Rapids: Eerdmans.

Thiselton, A C 1985. *Reader-Response Hermeneutics, action models, and the parables of Jesus*, in Lundin, R, Thiselton, A C en C Walhout 1985. **The Responsibility of Hermeneutics**, 79-126. Exeter: Paternoster.

Tolbert, M A 1989. **Sowing the Gospel: Mark's World in Literary-Historical Perspective**. Minneapolis: Fortress Press.

Turner, M M B 1992, *Holy Spirit*, in Green, J B, McKnight, S en Marshall, I H. (eds) 1992. **Dictionary of Jesus and the Gospels**, 341-351. Leicester: IVP.

Twelftree, G H 1992, *Blasphemy*, in Green, J B, McKnight, S en Marshall, I H. (eds) 1992. **Dictionary of Jesus and the Gospels**, 75-77. Leicester: IVP.

Twelftree, G H 1993. **Jesus the Exorcist**. Tübingen: Mohr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Reihe 2. 54).

Van Aarde, A 1994. **God-With-Us: The dominant perspective in Matthew's Story and other essays**. Pretoria: Pro-media Printers. (HTS Supplementum 5).

Van Bruggen, J 1990. **Matteüs. Het evangelie voor Israël**. Kampen: Kok. (CNT).

Van der Loos, H 1965. **The Miracles of Jesus**. Leiden: Brill.

Van Eck, E 1995a. **Galilee and Jerusalem in Mark's Story of Jesus: A Narratological and Social Scientific Reading**. Pretoria: Pro-media Printers. (HTS Supplementum 7.)

Van Eck, E 1995b. *Maaltye as seremonies in die Markusevangelie: 'n Sleutel om JHJA Greyvenstein en AS Geyser se denke oor die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika te evalueer*. HTS 51, 1114-1126.

Van Eck, E 2000. *A Sitz for the Gospel of Mark? A critical reaction to Bauckham's theory on the universality of the Gospels*. HTS 56, 973-1008.

Vanhoozer, K J 1995. *The Reader in New Testament Interpretation*, in Green, J B (ed) 1995. **Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation**, 301-328. Grand Rapids: Eerdmans.

Van Tilborg, S 1985. **The Sermon on the mount as an ideological intervention: a reconstruction of meaning**. Assen: Van Gorcum.

Van Zijl, H J 1991. **Die Bergrede as Littérature Engagée**. Ongepubliseerde D.Th-Proefskrif: Universiteit van Stellenbosch.

Van Zyl, H C 1987. **Matteus 18:15-20: 'n Diachroniese en Sinchroniese ondersoek met besondere verwysing na kerklike dissipline**. Ongepubliseerde D.D-Proefskrif: Universiteit van Pretoria.

Van Zyl, H C 1988. *Die kleintjies en geringstes in die Matteusevangelie*, in Breytenbach, C (red.) 1988. **Kerk in Konteks**, 11-22. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

Van Zyl, H C 1994. *Die nuwe Afrikaanse vertaling-verwysingsbybel: hermeneutiese besinning*. NGTT 35, 345-358.

- Via, D O 1988. *The Gospel of Matthew: Hypocrisy as Self-deception*, in Lull, D J (ed) 1988. **SBL 1994 Seminar Papers**, 508-516. Atlanta: Scholars Press.
- Vinson, R B 1991. *A Comparative Study of the use of Enthymemes in the Synoptic Gospels*, in Watson, D F 1991. **Persuasive Artistry: Studies in New Testament Rhetoric in Honor of G A Kennedy (ed)**, 119-141. Sheffield: Sheffield University Press. (JSNTSup 50).
- Vledder, E 1994. **Conflict in the Miracle stories in Matthew 8 and 9: A Sociological and Exegetical Study**. University of Pretoria: Unpublished D.D dissertation.
- Vledder, E-J & A G Van Aarde 1995. *The social location of the Matthean community*. HTS 51, 388-408.
- Vogel, R A 1989. *Against your brother: Conflict themes and the Rhetoric of the Gospel according to Matthew*. University of Oregon: Unpublished D. Phil dissertation.
- Vörländer, H 1978. *Reconciliation*, in Brown C (ed) 1978. **Dictionary of New Testament Theology. Vol 3.**, 166-176. Grand Rapids: Zondervan.
- Von Rad, G 1979. **Old Testament Theology. Vol. 1.** 3rd ed. London: SCM Press.
- Wacob, W H 2000. **The voice of Jesus in the social rhetoric of James**. Cambridge: Cambridge University Press. (SNTS Monograph Series 106).
- Watson, D F 1992a. *Rhetorical Criticism*, in Green, J B, McKnight, S en Marshall, I (eds) 1992. **Dictionary of Jesus and the Gospels**, 698-701. Leicester: IVP.
- Watson, D F 1992b. *Chreia/Aphorism*, in Green, J B, McKnight, S en Marshall, I H. (eds) 1992. **Dictionary of Jesus and the Gospels**, 104-106. Leicester: IVP.
- Watson, D F 1994. *Rhetorical Criticism of the New Testament*, in Watson, D F & A J Hauser (eds). **Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method**, 101-206. New York: Brill.
- Webb, R L 1991. **John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study**. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSNTSup 62).
- Wendland, E R 1994. *A Comparative study of 'Rhetorical Criticism', Ancient and Modern with special reference to the larger structure and function of the Epistle of Jude*. **Neotestamentica** 28, 193-228.
- Wink, W 1969. **John the Baptist in the Gospel Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, D P 1992. *Day of Atonement*, in Freedman, D N (ed) 1992. **The Anchor Bible Dictionary. Vol 2**, 72-75. New York: Doubleday.

Wright, N T 1992a. *Romans and the Theology of Paul*, in Lovering, E H (ed) 1992. **SBL 1992 Seminar Papers**, 184-213. Atlanta: Scholars Press.

Wright, N T 1992b. **The New Testament and the People of God**. London: SPCK. (Christian origins and the Question of God 1).

Wright, N T 1996. **Jesus and the Victory of God**. London: SPCK. (Christian origins and the Question of God 2).

Wuellner, W 1987. *Where is rhetorical criticism taking us?* **CBQ** 49, 448-463.

Wuellner, W 1993. *Biblical Exegesis and the History of Rhetoric*, in Porter, S E & T H Olbricht 1993. **Rhetoric and the New Testament**, 502-504. Sheffield: JSOT Press. (JSNTSup 90).

12.2 AFKORTINGS VAN PRIMÊRE BRONNE

Afkortings vir die verskillende Bybelboeke is soos die in die agste druk van die eerste uitgawe van die Nuwe Afrikaanse Vertaling van die Bybel (1996).

12.2.1 Die Ou en Nuwe Testament

| | | | |
|---------------|-------|--------------|--------|
| Amos | Am | 2 Konings | 2 Kon |
| Daniël | Dan | 1 Korintiërs | 1 Kor |
| Deuteronomium | Deut | 2 Korintiërs | 2 Kor |
| Efesiërs | Ef | 1 Kronieke | 1 Kron |
| Eksodus | Eks | 2 Kronieke | 2 Kron |
| Esegiël | Eseg | Levitikus | Lev |
| Esra | Esra | Lukas | Luk |
| Ester | Est | Maleagi | Mal |
| Filemon | Filem | Markus | Mark |
| Filippense | Fil | Matteus | Matt |
| Galasiërs | Gal | Miga | Miga |
| Genesis | Gen | Nahum | Nah |
| Habakuk | Hab | Nehemia | Neh |
| Haggai | Hag | Numeri | Num |
| Handelinge | Hand | Obadja | Ob |
| Hebreërs | Heb | Openbaring | Op |
| Hooglied | Hoogl | 1 Petrus | 1 Pet |
| Hosea | Hos | 2 Petrus | 2 Pet |
| Jakobus | Jak | Prediker | Pred |
| Jeremia | Jer | Psalms | Ps |
| Jesaja | Jes | Rigters | Rig |
| Job | Job | Romeine | Rom |
| Joël | Joël | Rut | Rut |
| Johannes | Joh | Sagaria | Sag |

| | | | |
|--------------|--------|------------------|--------|
| 1 Johannes | 1 Joh | 1 Samuel | 1 Sam |
| 2 Johannes | 2 Joh | 2 Samuel | 2 Sam |
| 3 Johannes | 3 Joh | Sefanja | Sef |
| Jona | Jona | Spreuke | Spr |
| Josua | Jos | 1 Tessalonisense | 1 Tess |
| Judas | Jud | 2 Tessalonisense | 2 Tess |
| Klaagliedere | Klaagl | 1 Timoteus | 1 Tim |
| Kolossense | Kol | 2 Timoteus | 2 Tim |
| 1 Konings | 1 Kon | Titus | Tit |

12.2.2 Klassieke, Hellenistiese en Vroeë Christelike geskrifte

Aristoteles

Rhet.

Eth. Nic.

Ars Rhetorica

Ethica Nicomachea

Sisero

Off.

De Officiis

Filo

Vit. Mos.

De Vita Mosis

Josefus

Antiq.

Bell. Jud.

Antiquitates Judaicae

Bellum Judaicum

Plutargus

Mor.

Moralia

Seneka

Ben.

De Beneficiis

12.2.3 Joodse geskrifte

LXX

B. Talm.

Targ. Ps. Jon.

Septuaginta

Babiloniese Talmoed

Targoem Pseudo-Jonatan

12.2.4 Ou-Testamentiese Apokriewe en Pseudepigrapha

Apk. Mos.

1 Hen

2 Mak

4 Mak

Ps. Sal.

Sir

Apokalips van Moses

1 Henog

2 Makkabeërs

4 Makkabeërs

Psalms van Salomo

Jesus Sirag

Sib. Or.
Test. Gad
Test. Lev.

Sibillynse orakels
Testament van Gad
Testament van Levi

12.2.5 Qumran Geskrifte

CD
11Qmelg
1QS

Damaskusdokument
Melgisedekdokument
Sektoreël